

معارف اسلامی

۲-۱

تألیف

جمعی از نویسندگان

لیلی صمیری آذر

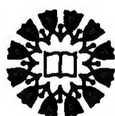
تابستان ۷۹

معارف اسلامی

۱-۲

تألیف:

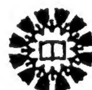
جمعی از نویسندگان



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها

دروس عمومی ۴

معارف اسلامی ۲-۱ / تألیف جمعی از نویسندگان . — [ویرایش ۲]. [—تهران]: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۸.
۳۱۹ ص. —(سازمان مطالعه و تدوین ... (سمت)؛ ۱۵: دروس عمومی؛ ۴)
بها: ۷۰۰۰ ریال. ISBN 964-459-015-5
پشت جلد به زبان انگلیسی: Islamic Teachings.
چاپ اول، ۱۳۷۶.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. اسلام - بررسی و شناخت. الف. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
BP ۱۱ / ۷م ۲۷۹



معارف اسلامی ۲-۱

تألیف: جمعی از نویسندگان

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

چاپ هفدهم: تابستان ۱۳۷۸

تعداد: ۵۰۰۰۰

حروفچینی و لیتوگرافی: سمت

چاپ: مهر (قم)

قیمت ۷۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

بسم الله الرحمن الرحیم



اگر مردم را تربیت کنید به یک تربیتی سالم و دعوت کنید به اینکه با خدا آشنا بشوند، با معارف آشنا بشوند، اگر این طور شد، کشور شما سالم میماند، و به سایر جاها هم سرایت میکند.

از بیانات حضرت امام خمینی «ره»

خطاب به جمعی از روحانیون و اساتید دانشگاهها

مورخ ۱۳۶۴/۶/۵

«سخن سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنائی و علمی معتبر و مستند با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبانی و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علـوم انسانی دانشگاهها» را که اختصاراً «سمت» نامیده می شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همت و همکاری دانشمندان و اساتید متعهد و دلسوز، مطالعات و تحقیقات لازم انجام دهد و در هر کدام از رشته‌های علوم انسانی به تألیف و ترجمه منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی بپردازد.

دشواری چنین کاری بردانشمندان و صاحبنظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحلهٔ کمال مطلوب آن، باید بتدریج و پس از انتقادها و یادآوریهای پیاپی ارباب‌نظربه دست آید وانتظار می رود که این بزرگواران از این همکاری دریغ نورزند.

کتاب حاضر که اکثر مطالب آن قبلاً در کتابهای معارف اسلامی ۱ و ۲ و مبانی عقیدتی اسلامی منتشر شده است، اکنون پس از پاره‌ای اصلاحات و نگـارش جدیدی از بحث حرکت جوهری و تعویض بحث امامت و حکومت اسلامی به عنوان متن درسی معارف اسلامی ۱ و ۲ در اختیـار اسـاتید و دانشجویان محترم قرار می گیرد.

از استادان و صاحبنظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران کمک نمایند.

فهرست مطالب

معارف اسلامی ۱

۱ـ جهان بینی ۲۱ـ۱۳

جهان احساسی و جهان اندیشی (۱۴)، انواع جهان بینی: ۱ـ جهان بینی تجربی (۱۵)، ۲ـ جهان بینی فلسفی (۱۸)، ۳ـ جهان بینی دینی (۱۸)، معیار مقبولیت جهان بینی (۱۹)، جهان بینی توحیدی (۱۹)، جهان بینی اسلامی (۱۰).

۲ـ برهان امکان و وجوب ۳۰ـ۲۲

اصل علیت. تعریف و بیان ماهیت آن (۲۲)، تحلیل شناخت اصل علیّت (۲۴)، اقسام علّت (۲۵)، رابطهٔ علت و معلول (۲۶)، بطلان دور و تسلسل در علل (۲۸).

۳ـ حرکت جوهری ۳۸ـ۳۱

برهان اثبات حرکت در جوهر (۳۴)، نتایج حرکت جوهری: ۱ـ اثبات ذات قیوم خداوند (۳۵)، ۲ـ غایت حرکت (معاد به معنای عام) (۳۶)، ۳ـ زمان بعد چهارم ماده (۳۷)، ۴ـ حل مشکل حدوث و قدم زمانی عالم (۳۸).

۴ـ برهان نظم ۶۷ـ۳۹

ویژگیهای برهان نظم (۴۰)، نظم چیست (۴۲)، گزینش برای پیدایش یك دستگاه منظم (۴۳)، رابطهٔ منطقی و ریاضی «نظم» و «عقل» (۴۴)، آیا تصادف به کلی منتفی است (۴۶)، نظم در جهان طبیعت (۴۷)، فرضیه‌های علوم طبیعی به تنهایی کافی نیست (۴۹)، پاسخ به چند ایراد پیرامون برهان نظم

(۵۳)، خلاصهٔ ایرادهای ششگانهٔ هیوم (۵۵)، بررسی و پاسخ (۵۶)، نظم ذاتی (۶۰)، مشکل حوادث ناخوشایند (۶۱)، بینش محدود و قضاوت نسبی (۶۲)، ۲ـ مصائب سازندهٔ روح انسان است (۶۳)، ۳ـ هشدارها (۶۴)، ۴ـ عاملی برای بازگشت (۶۴)، ۵ـ فرازونشیبها به جهان روح می‌دهد (۶۵)، ۶ـ بلاهای خود ساخته (۶۶).

۵ـ راه فطرت ۶۸ـ۶۷

خداگرایی و خداشناسی هر دو فطری است (۶۹)، شناخت و بینش فطری (۷۱)، خمول فطرت (۷۵).

۶ـ صفات خداوند ۹۲ـ۷۷

قدرت (۷۸)، معنای محال (۷۹)، علم (۸۰)، یگانگی خداوند: ۱ـ برهان وحدت و هماهنگی (۸۲)، ۲ـ برهان تمانع (۸۵)، ۳ـ برهان ترکب (۸۵)، ۴ـ برهان صدف‌الوجود (۸۶)، ۵ـ برهان هدایت و فیض تشریعی (۸۶)، مراتب و درجات توحید: ۱ـ توحید ذاتی (۸۷)، ۲ـ توحید صفاتی (۸۸)، ۳ـ توحید افعالی (۸۹)، ۴ـ توحید در عبادت (۹۵).

۷ـ عدل الهی ۱۰۲ـ۹۳

عدل چیست (۹۴)، حسن و قبح ذاتی و عقلی (۹۷)، راهها و مسلکها (۹۹)، تبعیضها (۱۰۱)، پاسخ تفصیلی (۱۰۱)، راز تفاوتها (۱۰۲)، فناها و نیستیها (۱۰۲)، مصیبتها و بلاها (۱۰۴)، مسألهٔ شرور (۱۰۵)، شر عدمی است (۱۰۶)، شرور نسبی هستند (۱۰۶)، خیرات و شرور تفکیک ناپذیر (۱۰۸)، بسیاری از شرور مقدمه و مولد خیراتند (۱۰۹)، اشکال دیگر (۱۱۰)، عذاب اخروی (۱۱۱).

۸ـ جبر و اختیار ۱۲۶ـ۱۱۳

انگیزه‌های اعتقاد به جبر (۱۱۳)، وجود اختیار بدیهی و محسوس است (۱۱۴)، پهنهٔ آزادی عمل انسانها (۱۱۵)، تجزیه و تحلیل مسأله (۱۲۰)، جبر و تفویض در میان متکلمین اسلامی (۱۲۱)، تفویض (۱۲۳)، مکتب وسط یا لاجبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین (۱۲۴)، سخنی با مادیین (۱۲۵).

۹ـ انگیزهٔ خداجویی ۱۲۷ـ۱۳۲

توجیهات بی اساس: ۱ـ ترس (۱۲۸)، ۲ـ جهل (۱۲۸)، در آمیختن انگیزه و انگبخته (۱۲۹)، ۳ـ روابط اقتصادی و اجتماعی (۱۳۰)، ۴ـ عامل روانی (۱۳۱)، ۵ـ سنتی بودن (۱۳۲).

معارف اسلامی ۲

۱۰ـ فلسفهٔ نبوت ۱۳۵ـ۱۶۰

۱ـ نقض غرض محال است (۱۳۶)، ۲ـ لزوم بعثت پیامبران از جهت تعلیم (۱۳۶)، ۳ـ لزوم بعثت انبیا از جهت تربیت (۱۳۷)، ۴ـ لزوم بعثت پیامبران برای زندگی اجتماعی (۱۳۸)، ۱ـ تمایل انسان به زندگی اجتماعی (۱۳۹)، ۲ـ لزوم قانون برای زندگی دسته جمعی (۱۳۹)، ۳ـ چه قانونی سعادت بشر را تضمین می کند (۱۴۰)، بیانی از ابن سینا (۱۴۱)، نقش پیامبران در جوامع انسانی از نظر خواجه طوسی (۱۴۳)، لطف چیست (۱۴۵)، صفات انبیا: عصمت (۱۴۸)، صفات دیگر انبیا (۱۵۲)، فداکاری و تحمل شداید (۱۵۲)، علم لدنی (۱۵۳)، اخلاص (۱۵۳) عدالت خواهی (۱۵۴)، اعجاز (۱۵۴)، لزوم و ضرورت اعجاز (۱۵۴)، ماهیت و حقیقت اعجاز (۱۵۶)، پیشنهاد اعجاز و بهانه‌جوییها (۱۵۸)، اعجاز و قانون علیت (۱۵۹)، کیفیت صدور اعجاز و تأثیر آن (۱۶۰).

۱۱ـ اعجاز قرآن ۱۶۱ـ۱۸۹

دریچه‌های اعجاز قرآن: ۱ـ اعجاز قرآن از نَظر فصاحت و بلاغت (۱۶۲)، معارضه با قرآن (۱۶۳)، ۲ـ اعجاز قرآن از نظر علّو معنی و محتوا (۱۶۶)، ۳ـ اعجاز قرآن از نظر نبودن اختلاف در آن (۱۶۷)، ۴ـ اعجاز قرآن از نظر جاذبه (۱۶۸)، ۵ـ اعجاز قرآن از نظر اخبار از غیب (۱۷۰)، ۶ـ اعجاز قرآن از نظر وسعت معارف آن (۱۷۲)؛ نموداری از موضوعات قرآن (۱۷۳)، راه دیگر جمع قراین (۱۷۶)، محیط دعوت (۱۷۸)، سابقه زندگی و خصوصیات اخلاقی (۱۷۹)، ۳ـ محتوای مکتب و دعوت (۱۸۱)، ۴ـ تأثیر دعوت او در محیط (۱۸۲)، ۵ـ وسایل نیل به هدف (۱۸۳)، ۶ـ میزان ایمان او به هدفش (۱۸۵)، ۷ـ سرعت تأثیر و دوام اثر (۱۸۷)، ۸ـ پذیراشوندگان (۱۸۸).

۱۲ـ امامت ۱۹۰ـ۲۴۲

امامت چیست و امام کیست (۱۹۱)، جایگاه امامت در معارف اسلامی (۱۹۳)؛ مبحث اوّل، ضرورت امامت ـ ادلهٔ امامت عامه: طرح مسأله (۱۹۶)، ۱ـ ادلهٔ عقلی برضرورت امامت (۱۹۶)، ۲ـ امامت در قرآن (۲۰۰)، ۳ـ امامت از نظر احادیث (۲۰۲)، مبحث دوم، شرایط امامت: طرح مسأله (۲۰۳)، ۱ـ علم امام (۲۰۴)، ۲ـ عصمت (۲۰۶)، ۳ـ انتصابی بودن امام (۲۰۷)، ۴ـ شور و بیعت (۲۰۸)، مبحث سوم، امامت خاصه ـ دلائل امامت علی (ع): طرح مسأله (۲۱۱)، ۱ـ امامت خاصه در قرآن (۲۱۳)، ۲ـ نص برامامت علی (ع) در احادیث نبوی (۲۱۷)، امامت ائمهٔ دیگر (۲۲۱)، امام غایب (۲۲۲)، مبحث چهارم، اهل بیت سرچشمهٔ علوم و معارفند (۲۲۳)، ۱ـ اخلاق و عرفان (۲۲۴)، ۲ـ معارف و فقه و حدیث (۲۲۵)، ۳ـ تفسیر و علوم قرآنی (۲۲۷)، ۴ـ علوم عقلی (۲۲۸)، ۵ـ علوم دیگر (۲۳۰)، مبحث پنجم، موضعگیریهای سیاسی در برابر قدرتهای حاکم (۲۳۰)، تفاوت ظاهری در سیرهٔ سیاسی ائمه (۲۳۲)، خطوط کلی موضعگیریهای سیاسی ائمه (۲۳۴)؛ مبحث ششم، مسؤولیتهای متقابل امام و امت: امامت یك مسؤولیت بزرگ (۲۳۶)، حقوق امام بر امت (۲۴۱).

۱۳ـ حکومت اسلامی ۲۴۵ـ۲۹۱

۱ـ مراتب ولایت از خداوند نشأت می‌گیرد (۲۴۶)، ۲ـ پیامبر اسلام و امامان معصوم (ع) از سوی خدا منصب ولایت داشته‌اند (۲۴۸)، ۳ـ در هر عصری بر مسلمانان واجب است که حکومت تشکیل دهند (۲۴۹)، ۴ـ شرایط رئیس حکومت اسلامی چیست (۲۵۴)، ۵ـ امامت چگونه منعقد می‌شود و رئیس حکومت اسلامی چگونه تعیین می‌گردد (۲۵۹)، ماهیّت دینی، حقوقی و سیاسی بیعت (۲۶۵)، توضیح چند نکتهٔ لازم (۲۶۸)، ۶ـ حدود اختیارات و وظایف امام (۲۷۲)، قوه مقننه در نظام امامت (۲۷۶)، قوه مجریه در نظام امامت (۲۷۹)، قوهٔ قضائیه در نظام امامت (۲۸۰)، شورا در نظام امامت (۲۸۱)، ۷ـ اخلاق و سیرهٔ حکومت اسلامی (۲۸۳).

۱۴ـ معاد ۲۹۲ـ۳۱۹

اول، ادلهٔ وجود معاد: برهان حرکت (۲۹۴)، برهان حکمت (۲۹۷)، برهان رحمت (۳۰۰)، برهان حقیقت (۳۰۲)، برهان عدالت (۳۰۵)، تجرد روح انسان (۳۰۷)، اشتیاق به زندگی جاوید (۳۱۲)، دوم، شبهات منکران معاد (۳۱۳)، نظام زندگی انسان در قیامت فردی است نه اجتماعی (۳۱۵).

معارف اسلامی



۱

جهان بینی

آدمی فطرتاً دانش‌دوست و جستجوگر آفریده شده است و این یکی از محرکهای والایی است که در نهاد وی قرار داده اند. بیهوده نیست که از کودکی اطراف خود را می کاود و هر چه را به دستش برسد، عاشقانه می‌خواهد که به درون آن راه برده از رموز و اسرار آن اطلاع یابد. فطرت دانش‌جویی، بشر را به مطالعه پیرامون موجودات و آثار و خواص آنها واداشته است و او را بتدریج به اسرار بسیاری از کائنات آشنا ساخته تا آنجا که به دانستن اسرار زمین قناعت نکرده، به ستارگان آسمان نیز نظر دوخته است و اینها همه زاییدهٔ همان فطرت علم‌دوستی، جستجوگری و کنجکاوی انسان است.

بنابراین طبیعی است که برای هر انسان یك سلسله سؤالها و پرسشها در بارهٔ وجود خود و جهان اطرافش مطرح شود و دنبال پاسخ آن باشد.

ـ از کجا آمده ام؟

ـ آمدنم بهر چه بود؟ به چه منظوری در این جهان قدم گذاردم؟

ـ آمدن و رفتن من چه حاصلی دارد؟

ـ این جهان پهناور و این آسمان زیبا و ستارگان پر فروغ برای چه منظوری به وجود آمده اند؟

ـ آیا اساساً جهان هستی آفریدگاری داشته است که طبق نقشه و هدف خاصی آن را طراحی نموده و هدایت می کند، یا اینکه عوامل درهم‌برهم و بدون هدف با مرور زمان جهان را به صورت کنونی درآورده است و به همین ترتیب هم به جلو می‌رود؟

ـ و سرانجام آیا برنامهٔ ما با مرگ خاتمه می‌یابد و تمام می‌شود یا باز هم به نحوی ادامه می‌یابد؟ پس به کجا می‌رویم؟

اینها و مانند اینها سؤالاتی است که به‌طور طبیعی برای هر انسان ـ هر قدر هم کم‌هوش باشد ـ مطرح می‌شود؛ منتها بعضی بسادگی به آن پاسخ می‌گویند و قانع می‌شوند و برخی با بررسی و تفکر بیشتر. هر چه هست پاسخ به این سؤالهاست که «جهان‌بینی» هر انسانی را تشکیل می‌دهد.

بنابر این هر کس از یك نوع «جهان‌بینی» برخوردار است؛ چرا که انگیزهٔ آن در فطرت دانش‌پژوه و جستجوگر انسان به ودیعت نهاده شده است. به تعبیر دیگر انسان مختار آفریده شده و به او آزادی و قدرت تصمیم‌گیری داده شده است و عشق به کمال و آرزوی نیل به بهترینها از ویژگیهای اوست که بر خلاف سایر حیوانات این همه دگرگونی در زندگی انسان بدید آورده و او را از زندگی عصر حجر به تمدن قرن اتم و فضا رسانده است.

انتخاب بهترینها و برنامه‌ریزی برای تکامل، پیوندی ناگسستنی با چگونگی موجودیها و امکانات، هست و نیستها و ارزیابی جهان هستی دارد و از این روی یك مکتب و یك فلسفهٔ زندگانی، خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و بینش و ارزیابی در بارهٔ هستی و بر یك نوع تفسیر و تحلیل از جهان، مبتنی است.

نوع برداشت و طرز تفکری که یك مکتب در بارهٔ جهان و هستی عرضه می‌دارد، زیرساز و تکیه‌گاه فکری آن مکتب به شمار می‌رود و اصطلاحاً «جهان‌بینی» نامیده می‌شود.

همهٔ دینها و آیینها و همهٔ مکتبها و فلسفه‌های اجتماعی متکی بر نوعی جهان‌بینی بوده است. هدفهایی که مکتب عرضه می‌دارد و به تعقیب آنها دعوت می‌کند و راه و روشهایی که تعیین می‌کند و باید و نبایدهایی که انشاء می‌کند و مسئولیتهایی که به وجود می‌آورد، همه با آن جهان‌بینی که عرضه داشته است، پیوند دارد.

حکما حکمت را به حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم می‌کنند. حکمت نظری دریافت هستی است آنچنانکه هست و حکمت عملی، دریافت خط مشی زندگی است آنچنانکه باید باشد.

«جهان احساسی» و «جهان‌شناسی»

بدیهی است کلمهٔ «جهان‌بینی» که ریشهٔ دیدن در آن به کار رفته است، نباید موجب اشتباه ما شود و جهان‌بینی را به معنی جهان احساسی تلقی کنیم. جهان‌بینی به معنی جهان‌شناسی است، و به مسألهٔ معروف «شناخت» مربوط می‌شود؛ و شناخت، از مختصات انسان است، بر خلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران است. بنابر این جهان‌شناسی نیز از مختصات انسان است و به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد. چه، بسیاری از حیوانات از نظر جهان احساسی از انسان پیشرفته‌ترند؛ یا از آن جهت که به بعضی حواس مجهزند که انسان فاقد آنهاست؛ چنان که می‌گویند برخی از پرندگان از نوعی حسّ «رادار» برخوردارند؛ یا از آن رو که در حواس مشترك با انسان، از انسان بسیار حساسترند؛ آنچنانکه در بارهٔ باصرهٔ عقاب، شامّهٔ سگ یا مورچه و سامعهٔ

موش گفته‌اند. پس برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان، یعنی نوعی بینش عمیق در بارهٔ جهان است. حیوان فقط جهان را احساس می‌کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می‌کند.

شناخت چیست؟ میان احساس و شناخت چه رابطه‌ای است؟ چه عناصری غیر از عناصر احساسی در شناخت وارد می‌شوند؟ آن عناصراز کجا و چگونه وارد ذهن می‌شوند؟ «مکانیسم» عمل شناخت چیست؟ معیار شناخت صحیح از غلط کدام است؟... اینها یک سلسله مسائلی است که بحث در بارهٔ آنها، در این مختصر مقدور نیست.

آنچه مسلم است، این است که احساسِ یک چیز، غیر از شناختِ آن چیز است. یک صحنه یا یک نمایش را همه می‌بینند، امّا فقط افراد معدودی آن را تفسیر می‌کنند.

انواع جهان‌بینی

جهان‌بینی با جهان‌شناسی و به‌عبارت دیگر، تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به‌طور کلی سه گونه است: یعنی از سه منبع ممکن است سرچشمه بگیرد: علوم تجربی، فلسفه و علوم عقلی و دین. پس جهان‌بینی سه گونه است: تجربی، فلسفی و دینی.

۱ـ جهان‌بینی تجربی

اکنون ببینیم علوم تجربی چگونه و در چه حدودی به ما بینایی و بینش می‌دهد. علوم تجربی مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک دانشمند برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه‌ای نقش می‌بندد، سپس آن را آزمایش می‌کند، اگر آزمایش آن را تأیید کرد، به صورت یک اصل علمی پذیرفته می‌شود و همچنان به اعتبار خود باقی است تا فرضیه دیگری که آزمون آن را تأیید کند عرضه شود و جای آنها را بگیرد.

علوم تجربی به این طریق، به کشف علتها و کشف آثار و معلولها می‌پردازد؛ با آزمایش عملی، علت چیزی، یا اثر و معلول چیزی را کشف می‌کند، و باز به سراغ علت آن علت، و معلول آن معلول می‌رود و تا سرحد امکان به جستجوی خود ادامه می‌دهد.

کار علوم تجربی از آن جهت که بر آزمون عملی مبتنی است، مزایایی دارد و نارساییهایی. بزرگترین مزیت کشفیات علوم تجربی این است که دقیق و جزئی و مشخص است. علوم تجربی قادر است که در بارهٔ یک موجود جزئی، هزاران اطلاع به انسان بدهد و از یک برگ درخت، دفتری از معرفت بسازد. دیگر اینکه چون این علوم قوانین خاص هر موجود را به بشر می‌شناساند، راه تصرف و تسلط بشر بر آن موجود را نیز به او می‌نمایاند و از این راه صنعت و «تکنیک» را به وجود می‌آورد.

امّا علوم تجربی به موازات اینکه دقیق و مشخص و جزئی است و در بارهٔ هر امر جزئی قادر است هزاران مسأله تعلیم کند، دایره اش محدود است؛ محدود است به چه؟ به آزمون. یعنی تا آن حد پیش می‌رود که عملاً بتواند آن را تحت آزمایش در آورد.

امّا مگر می‌توان همهٔ هستی را و همهٔ جنبه‌های هستی را در بند آزمون در آورد؟ علوم تجربی مثلا در تعقیب علتها و سببها، یا در تعقیب معلولها و اثرها عملا تا حد معینی پیش می‌رود؛ و بعد به «نمی‌دانم» می‌رسد. علوم تجربی مانند نورافکن قوی در یك ظلمت یلدایی است که محدوده ای معین را روشن می‌کند بی‌آنکه از ماورای مرز روشنایی خبری بدهد. این که جهان آغازی و فرجامی دارد، یا از هر دو طرف بی‌نهایت است، آیا قابل آزمایش است؟ یا اینکه دانشمند علوم تجربی وقتی که به این نقطه می‌رسد، عاجز از آزمایش، آگاهانه یا ناآگاهانه بر بالِ فلسفه می‌نشیند و اظهار نظر می‌کند.

از نظر علوم تجربی، جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است؛ نه اولش معلوم است، نه آخرش. این است که جهان بینی تجربی، جزء شناسی است نه کل شناسی. تجربه ما را به وضع برخی اجزای جهان آشنا می‌کند نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان. جهان بینی تجربی عملا مانند فیل شناسی مردمی است که در مثنوی ذکرشان هست. آنها در تاریکی فیل را لمس می‌کردند: آنکه گوش فیل را لمس کرده بود، فیل را به شکل بادبزن، و آنکه پای فیل را لمس کرده بود آن را به شکل ستون، و آنکه پشتش را لمس کرده بود، آن را به شکل تخت می‌پنداشت.

نارسایی دیگر جهان بینی، از نظر تکیه‌گاه بودن برای یك ایدئولوژی این است که علوم تجربی از جنبهٔ نظری، یعنی از جنبهٔ ارائهٔ واقعیت آنچنانکه هست، و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. چهرهٔ جهان از این دیدگـاه روز به روز تغییر می‌کند؛ زیرا بر فرضیه و آزمون مبتنی است نه بر اصول بدیهیِ اَوّلیِ عقلی؛ فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد. به همین جهت جهان بینی تجربی، یك جهان بینی متزلزل و بی‌ثبات است و نمی‌تواند پایگاه ایمان واقع شود. ایمان پایگاه و تکیه‌گاهی محکمتر و تزلزل‌ناپذیرتر، و بلکه تکیه‌گاهی که رنگ جاودانگی داشته باشد، اقتضا می‌کند.

جهان بینی تجربی، به حکم محدودیت قهری که ابزار آن (فرضیه و آزمون) برای علم به وجود آورده است از پاسخگویی به یك سلسله مسائل اساسی جهان‌شناسی که خواه ناخواه برای «ایدئولوژی» پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، عاجز است؛ از قبیل: جهان از کجا آمده است؟ به کجا می‌رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی اوّل و آخر دارد یا ندارد؟ از نظر مکانی چطور؟ حق است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟ آیا سنتهای ضروری و لایتغیری برجهان حاکم است یا هیچ سنت غیرقابل تغییر وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یك واحد زنده و باشعور است یا مرده و بی‌شعور؛ و آیا وجود انسان یك استثنا و تصادف است؟ آیا

موجود معدوم می‌شود؟ آیا معدوم موجود می‌شود؟ آیا اعادهٔ معدوم ممکن است یا محال؟ آیا جهان و تاریخ عیناً موبه مو ـ هرچند پس از میلیاردها سال ـ قابل تکرار است (نظریهٔ دَوْر و کَوْر)؟ آیا براستی وحدت حاکم است یا کثرت؟ آیا جهان تقسیم می‌شود به مادی و غیرمادی و جهان مادی بخشی کوچك از مجموع جهان است؟ آیا گردش جهان هدایت شده و بقاعده است یا سرسری و بیقاعده؟ آیا جهان با انسان در حال داد و ستد است؟ آیا جهان در برابر نیکی و بدی انسان عکس‌العملی نیك و بد دارد؟ آیا پس از این حیات فانی یك حیات باقی وجود دارد؟ و امثال این پرسشها.

علوم تجربی در پاسخ همهٔ این پرسشها به «نمی‌دانم» می‌رسد؛ زیرا نمی‌توان اینها را آزمود. علوم تجربی به مسائل محدود و جزئی پاسخ می‌دهد، اما از تصویر کلی جهان ناتوان است. با یك تمثیل مطلب را توضیح می‌دهیم:

ممکن است فردی دربارهٔ تهران، اطلاعات منطقه‌ای و محلی داشته باشد؛ مثلاً جنوب تهران یا قسمتی از آن را دقیق و مشخص بشناسد، به طوری که بتواند از حافظهٔ خود، خیابانها و کوچه‌ها و حتی خانه‌های آن منطقه را رسم کند؛ دیگری منطقهٔ دیگر را، سومی و چهارمی و پنجمی مناطق دیگر را به همین ترتیب بشناسند به طوری که اگر اطلاعات همهٔ آنها را جمع‌آوری کنیم، نسبت به جزء جزء تهران اطلاع کافی به دست می‌آوریم. ولی آیا اگر تهران را این گونه شناختیم، تهران را از هر جهت شناخته‌ایم؟ آیا می‌توانیم به این وسیله یك تصویر کلی از تهران به دست آوریم که مثلاً تهران در مجموع خود چه شکلی دارد؟ آیا به شکل دایره است؟ مربع است؟ مثلث است؟ منطقه‌ها با یکدیگر چه روابطی دارند؟ خطوط اتوبوسرانی که چند منطقه را به یکدیگر متصل می‌کند، چه خطوطی است، آیا تهران در مجموع خود شهری زشت است یا زیبا؟ البته خیر.

اگر بخواهیم اطلاعاتی در این زمینه پیدا کنیم، اگر مثلاً بخواهیم بفهمیم تهران چه شکلی دارد آیا زشت است یا زیبا، سوار هواپیما می‌شویم و از بالا با یك دید کلی همهٔ شهر را می‌بینیم.

این است که علوم تجربی از پاسخ به اساسی‌ترین مسائلی که برای جهان‌بینی لازم است، یعنی برداشتهای کلی دربارهٔ مجموع و سرتاسر جهان، ناتوان است.

از همهٔ اینها گذشته چون علوم مذکور از بیان علل و تفسیر پدیده‌ها عاجز است، تنها ارزش عملی و فنی دارد، نه نظری، به همین دلیل نمی‌تواند تکیه‌گاه «ایدئولوژی» قرار گیرد.

از آنچه گفتیم روشن شد که «ایدئولوژی» نیازمند به نوعی جهان‌بینی است که:

اولاً به مسائل اساسی جهان‌شناسی که به کل جهان مربوط می‌شود نه به اجزای خاص، پاسخ دهد؛

ثانیاً یك شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد نه یك شناسایی موقت و زودگذر؛

ثالثاً آنچه ارائه می‌دهد ارزش نظری و واقعیت نمایی داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی. و

روشن شد که جهان بینی تجربی فاقد نیازهای سه‌گانهٔ بالاست.

۲- جهان‌بینی فلسفی

هرچند جهان‌بینی فلسفی، دقت و صراحت جهان‌بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یك سلسله «اصول» است، و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیرقابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می‌روند و ثانیاً عام و دربرگیرنده اند ـ و در اصطلاح فلسفه از احکام موجود بماهو موجودند ـ طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی‌ثباتی که در جهان‌بینی تجربی دیده می‌شود، در جهان‌بینی فلسفی نیست؛ و هم محدودیت جهان‌بینی علمی را ندارد.

جهان‌بینی فلسفی پاسخگویِ همان مسائلی است که تکیه‌گاه «ایدئولوژی»هاست. تفکر فلسفی چهره و قیافهٔ جهان را در کل خود مشخص می‌کند.

جهان‌بینی تجربی و جهان‌بینی فلسفی، هر دو مقدمهٔ عملند، ولی به دو صورت مختلف؛ جهان‌بینی تجربی از آن جهت مقدمهٔ عمل است که به انسان قدرت و توانایی «تغییر» و «تصرف» در طبیعت می‌دهد و او را بر طبیعت تسلط می‌بخشد تا طبیعت را در جهت میل و آرزوی خود استخدام کند، اما جهان‌بینی فلسفی از آن جهت مقدمهٔ عمل و مؤثر در آن است که جهت عمل و راه انتخابِ زندگی انسان را مشخص می‌کند. جهان‌بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس‌العمل انسان در برابر جهان مؤثر است. موضع انسان را دربارهٔ جهان معیّن می‌کند، نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می‌دهد، به انسان «ایده» می‌دهد، به حیات او معنی می‌دهد، یا او را به پوچی و هیچی می‌کشاند. این است که می‌گوییم علوم تجربی قادر نیست به انسان نوعی جهان‌بینی بدهد که پایه و مبنای یك «ایدئولوژی» قرار گیرد؛ ولی فلسفه می‌تواند.

۳- جهان‌بینی دینی

اگر هرگونه اظهار نظر کلی دربارهٔ هستی و جهان را، قطع نظر از اینکه مبدأ آن، قیاس و برهان و استدلال، یا تلقّی وحی از جهان غیب باشد، جهان‌بینی فلسفی بدانیم، جهان‌بینی دینی نیز نوعی جهان‌بینی فلسفی است. یعنی جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی فلسفی برخلاف جهان‌بینی علمی تجربی، وحدت موضوع دارند. ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‌شناسی دینی با جهان‌شناسی فلسفی متفاوت است.

در برخی از ادیان، مانند اسلام، جهان‌شناسی دینی در متن دین، رنگ فلسفی، یعنی رنگ استدلال به خود گرفته است؛ یعنی مسائل، با تکیه بر عقل و استدلال و اقامهٔ برهان عرضه شده است، از این رو جهان‌بینی اسلامی در عین حال یك جهان‌بینی عقلانی و فلسفی است.

معیار مقبولیت جهان‌بینی

جهان‌بینی مطلوب و عالی آن جهان‌بینی است که:

نخست قابل اثبات باشد و به عبارت دیگر، از ناحیهٔ عقل و منطق حمایت شود.

دوم به حیات و زندگی معنی بدهد، اندیشهٔ لغو و بیهوده بودن زندگی را و اینکه همهٔ راهها به پوچی و هیچی می‌انجامد از ذهنها خارج سازد.

سوم آرمانساز و شوق‌انگیز و آرزوپرور باشد.

چهارم قدرت تقدس بخشیدن به هدفهای انسانی و اجتماعی داشته باشد.

پنجم تعهدآور و مسئولیت‌ساز باشد.

منطقی بودن یک جهان‌بینی زمینهٔ پذیرش عقلی آن را فراهم می‌سازد و آن را در اندیشه‌ها قابل قبول می‌کند و ابهامها و تاریکیهایی را که در فکر و عمل مانع بزرگی است، برطرف می‌کند. معنی‌دار شدن حیات بوسیلهٔ جهان‌بینی مهمترین مزیت جهان‌بینی است. آرمانساز بودن جهان‌بینی یک مکتب، به آن، جاذبه و قدرت کشش و حرارت و نیرو می‌دهد.

تقدس بخشیدن یک جهان‌بینی به هدفهای مکتب، سبب می‌شود که افراد به سهولت در راه هدفهای مکتب، فداکاری و از خودگذشتگی به خرج دهند. زیرا یک مکتب تا نتواند به هدفهای خود تقدس بخشد و در افراد حس پرستش و فداکاری و گذشت نسبت به هدفهای خویش به وجود بیاورد، ضمانت اجرایی نخواهد داشت.

تعهدآوری و مسئولیت‌سازی یک جهان‌بینی، فرد را در عمق وجدان و ضمیر متعهد و در برابر خود و جامعه مسؤول می‌سازد.

جهان‌بینی توحیدی

همهٔ آن خصایص و صفاتی که لازمهٔ یک جهان‌بینی خوب است، در جهان‌بینی توحیدی جمع است؛ تنها جهان‌بینی توحیدی است که می‌تواند همهٔ آن خصایص را داشته باشد.

جهان‌بینی توحیدی، یعنی درک اینکه جهان از یک مشیّت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی براساس خیر وجود و رحمت، و رسانیدن موجودات به کمالات شایستهٔ آنها استوار است. جهان‌بینی توحیدی، جهانی «یک قطبی» و «تک‌محوری» است، و ماهیتِ «ازاویی» (**اِنّالِلّه**) و «به سوی اویی» (**اِنّا اِلَیهِ راجِعوُن**) دارد.

موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز تکامل در حرکتند. آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست؛ جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهّیه» نامیده می‌شود، اداره می‌شود.

انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوصی برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسؤول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعهٔ خویش است؛ جهان مدرسهٔ انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیّت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‌دهد.

جهان بینی توحیدی با نیروی منطق و علم و استدلال حمایت می‌شود. در هر ذره از ذرات جهان، دلایلی بر وجود خدای حکیم علیم هست و هر برگ درختی دفتری در معرفت کردگار است.

جهان بینی توحیدی به حیات و زندگی معنی و روح و هدف می‌دهد؛ زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می‌دهد که در هیچ حد معینی متوقف نمی‌شود و همیشه رو به پیش دارد.

جهان بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد؛ به انسان نشاط و دلگرمی می بخشد، هدفهایی متعالی و مقدس عرضه می‌دارد و افرادی فداکار می‌سازد.

جهان بینی توحیدی تنها جهان بینی‌یی است که در آن تعهد و مسئولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می کند؛ همچنانکه تنها جهان بینی‌یی است که آدمی را از سقوط در درهٔ هولناک پوچ گرایی و هیچ انگاری یا نیست انگاری نجات می‌دهد.

جهان بینی اسلامی

جهان بینی اسلامی جهان بینی توحیدی است، توحید در اسلام به خالصترین شکل و پاکترین طرز بیان شده است.

از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد: **لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ** (۱۱/۴۲).

خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نمی‌توان به خداوند تشبیه کرد.

خداوند بی نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی نیاز است... **اَنْتُمُ الْفُقَراءُ اِلَی اللهِ وَاللهُ هُوَالْغَنِیُّ الْحمیدُ** (۱۵/۳۵).

خدا به همه چیز آگاه است و بر همه چیز تواناست. **اِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ** (۱۲/۴۲) و **اَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ** (۶/۲۲).

او در همه جا هست و هیچ جا نیست که او نباشد. بالای آسمان و قعر زمین با او یك نسبت دارد به هر طرف که بایستیم، رو به او ایستاده ایم **فَاَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ** (۱۱۵/۲).

او از مکنونات قلب و از خاطرات ذهن و نیتّها و قصدهای همه آگاه است **وَ لَقَدْ خَلَقْنَاالاِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ماتُوَسْوِسُ بِه نَفْسُهُ** (۱۶/۵۰).

از رگ گردن انسان به انسان نزدیك تر است **وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَریدِ** (۱۶/۵۰).

او مجمع کمالات است و از هر نقصی منزه و مبراست و **لِلّهِ اَلاَسماءُ الْحُسْنیٰ** (۱۸۰/۷).

از نظر جهان بینی توحیدی اسلامی: جهان، یك آفریده است و با عنایت و مشیّت الهی نگهداری می‌شود. اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته شود، نیست و نابود می‌شود.

جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است.

هدفهای حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است، هیچ چیزی نابجا و خالی از حکمت و فایده آفریده نشده است.

نظام موجود نظام احسن و اکمل است، جهان به عدل و به حق برپاست.

نظام عالم براساس اسباب و مُسببات برقرار شده است و هر نتیجه‌ای را از مقدمه و سبب مخصوص به آن باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب تنها نتیجه و مسبَّب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می‌آورد. قضا و تقدیر الهی در مورد یك چیز، عین قضا و تقدیر سلسلهٔ علل آن است.

اراده و مشیّت الهی به صورت «سنّت»، یعنی به صورت قانون و اصل کلّی در جهان جریان دارد. سنّتهای الهی تغییر نمی‌کند و آنچه تغییر می‌کند، براساس سنتهای الهی است. خوبی و بدی دنیا برای انسان، به نوع رفتار انسان در جهان و طرز برخورد و عمل او بستگی دارد. نیکی و بدی کارها، گذشته از آنکه در جهان دیگر به صورت پاداش یا کیفر به انسان بازمی‌گردد، در همین جهان نیز خالی از عکس‌العمل نیست. تدریج و تکامل، قانون الهی و سنت‌الهی است، جهان گاهوارهٔ تکامل انسان است. قضا و قدر الهی بر همهٔ جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است. انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایستهٔ خلافت الهی است. دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته است، رابطهٔ این دو، نظیر رابطهٔ مرحلهٔ کشت و مرحلهٔ برداشت محصول است که هر کس عاقبت کار، آن می‌درود که کِشته است. نظیر رابطهٔ کودکی و دورهٔ پیری است که دوره پیری، ساخته دورهٔ کودکی و جوانی است.

اکنون که ضرورت و لزوم داشتن جهان‌بینی و نیز مزایای جهان‌بینی دینی ـ و بخصوص جهان‌بینی توحیدی ـ معلوم شد، با توجه به اینکه اساس این جهان‌بینی اعتقاد به ذات پاك خداوند و صفات والا و اسماء حُسنای اوست، لازم است تا آنجا که موقعیت کتاب اقتضا می‌کند، نخست به شرح چند برهان از براهین و نیز یکی از راههای اثبات وجود خداوند، و سپس به مبانی اجمالی صفات خداوند و از جمله عدل الهی بپردازیم و در پایان به پاره‌ای از شبهاتی که در این باب ایراد شده است، پاسخ دهیم.

هر چند راههایی که بشر برای وصول به معرفت خداوند می‌پیماید گوناگون و فراوان است، ولی ما در اینجا فقط چهار طریق را جهت توضیح انتخاب کرده‌ایم که بعضی از آنها صورت برهان دارد و به بعضی هم عنوان «راه» داده‌ایم که از این قرار است: **برهان امکان و وجوب، برهان حرکت، برهان نظم و راه فطرت.**

۲

برهان امکان و وجوب

پیش از پرداختن به بحث دربارهٔ این برهان، لازم است پیرامون مسألهٔ علیت، مختصری بحث شود، زیرا فهم این برهان بدون روشن شدن این مسأله دشوار است.

اصل علیت، تعریف و بیان ماهیت آن

یکی از مسائل بسیار مهمی که در تمام مکتبهای فلسفی مورد بحث واقع می‌شود و پیرامون آن، گفتگو و کندو کاو فراوان به عمل می‌آید، مسألهٔ علّت و معلول یا اصل علیت است. این اصل، بنیاد تمام تلاشهای فکری و عملی انسان است زیرا هر گونه تلاش فکری دانشمندان برای یافتن علت یا معلول و یا چگونگی پیوند و ارتباط میان آنهاست. مثلاً دانشمندی که آزمایش شیمی انجام می‌دهد می‌خواهد خاصیت یعنی اثر یا معلول فلان عنصر را بداند و چگونگی ارتباط آن اثر را با آن عنصر به دست آورد. همچنین مورخی که جنگ جهانی اول یا دوم را به عنوان دو حادثه یا پدیده و معلول بررسی می‌کند به دنبال یافتن علل پیدایش این دو جنگ و چگونگی ارتباط آنها با علل و اسبابی است که آنها را بوجود آورده است.

دانشمند فقط در صدد این نیست که بداند دو چیز، صرفاً با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند بلکه می‌خواهد بداند کدامیك از آنها منشأ و بوجود آورنده، و کدامیك اثر، نتیجه، مولود و به اصطلاح معلول است. در عمل نیز همین‌طور است، زیرا هر عملی که از انسان سر می‌زند یا اختیاری است یا طبیعی و قهری، اگر اختیاری باشد، فاعل، آن را از روی فکر و اندیسه و تأمل و آگاهی و به اصطلاح، سبك و سنگین کردن انتخاب کرده و انجام داده است بنابراین، آن عمل معلول فکر آن شخص است، و اگر عمل، طبیعی و قهری باسد، معلول علل و اسباب طبیعی بدنی خواهد بود.

موجودی که تاکنون نبوده و اکنون تحقق یافته، پدیده ای است که به وقوع پیوسته و محال است به خودی خود یعنی بدون علت و سبب موجود شده باشد بلکه علت یا پدید آورنده ای لازم است که آنرا بوجود آورده باشد. بنابراین در تعریف علت می توان گفت که علت، چیزی است که از وجود آن، وجود چیز دیگری به نام معلول پدید آید و اگر تمام علت، یعنی تمام آنچه در پیدایش معلول مؤثر است موجود نشود، معلول موجود نخواهد شد. از سوی دیگر اگر ببینیم معلول موجود شده است پی-می بریم که علت، یعنی تمام آنچه در پیدایش آن مؤثر بوده است قبلاً موجود بوده است. بنابر آنچه به اجمال گفته شد می توان گفت علیت و معلولیت رابطه ای است میان دو موجود از آن حیث که وجود یکی به دیگری محتاج و وابسته است، در این ارتباط محتاج را معلول و محتاجٌ‌الیه را علت می نامند. اصل علیّت را می توان از تحلیل زیر بدست آورد:

اگر پیدایش یك پدیده را در نظر بگیریم از یکی از دو فرض زیر بیرون نیست:

الف) از روی صُدفه[1] و اتفاق بوجود آمده است.

ب) اثری است از موجود دیگری که این پدیده بدان وابسته است.

پذیرفتن فرض اول مستلزم این است که:

اولاً، میان اشیاء و اشخاص با آثار آنها هیچ گونه همبستگی و ارتباطی قابل اثبات نباشد و مثلاً نتوانیم میوه را مولود درخت و افعال بشر را از آنِ خود وی بدانیم و در نتیجه هر کسی بتواند رابطهٔ خود را با فعلی که از وی سرزده است انکار کند و آن را مولود تصادف یعنی بدون علت بداند.

ثانیاً، هیچ قانون علمی در عالم هستی قابل قبول نباشد زیرا هر قانون علمی مبتنی براصل علیت است و هر پدیده‌ای مولود علتی است نه مولود تصادف و بدون علت.

ثالثاً، هیچ حادثه ای قابل پیش بینی نباشد و در هر لحظه احتمال وقوع حوادث بیشمار وجود داشته باشد زیرا با فرض مزبور هیچ چیز شرط هیچ چیز نخواهد بود.

پیداست که همهٔ لوازم سه‌گانه مذکور باطل است و بنابراین باید فرض دوم را بپذیریم و پذیرفتن آن به معنای پذیرفتن رابطهٔ علیت میان موجودات است. این اصل به عنوان یك اصل فلسفی همواره مورد قبول همه فلاسفه بجز بعضی از فلاسفه حسی بوده است و دانشمندان هم آن را به عنوان اصل متعارف گرفته و تکیه‌گاه همه علوم دانسته اند. تنها کسی که در این اصل تردید روا داشت، هیوم انگلیسی بود که به مقتضای فلسفه تجربی خویش رابطه علت و معلول را نه یك پیوند وجودی و عینی بلکه تنها یك رابطه ذهنی و مولود تداعی معانی دانست اما در جای خود ثابت شده

۱ـ صدفه در اینجا به معنی وقوع خود بخودی و بدون علت است و به دو معنای دیگر هم آمده است: اول حدوث یك پدیده از راه علل غیر عادی و استثنایی. دوم رسیدن فاعل فعل به نتیجه ای که مقصود وی نبوده است. دو معنای اخیر بر خلاف معنای اول قابل قبول است.

است که این فکر در واقع به ایدئالیسم مطلق و انکار عالم خارج از ذهن می انجامد و بطلان چنین امری از بدیهیات است.[1]

بنابر آنچه گذشت بدون تردید باید بپذیریم که رابطهٔ علیّت رابطه ای است وجودی، عینی و خارجی، نه ذهنی. پس هرگاه علّت تامّه ـ یعنی علّتی که همهٔ شرایط پیدایش و کمالات معلول را به گونه‌ای واجد است ـ در خارج از ذهن تحقق یابد معلول ضرورتاً تحقق می یابد. و همچنین وقتی معلول را موجود ببینیم پی می بریم که علتش قبلاً[2] موجود بوده است.

تحلیل شناخت اصل علیت

اصل علیت یك اصل عقلی است که از حقایق عینی نشأت گرفته است. قانون علیت قضیه‌ای است عقلی و علمی است حصولی که از علم حضوری نفس به افعال خودش به‌دست آمده است.

نفس انسان اموری را در خودش به علم حضوری می یابد که سِنْخ وجود آنها «تعلُّقی» یعنی قائم به غیر است؛ مانند: فکر و اراده که از افعال نفس انسانی است و سنخ وجود آنها طوری است که بدون وجود نفس به وجود نمی‌آید. نفس به آنها وجود می‌دهد و آنها با نفس مُحقَّق و موجودند. ولی وجود نفس بستگی به آنها ندارد. بنابراین وجود فکر و اراده و امثال آن نسبت به وجود نفس تعلقی است یعنی وابسته به نفس است و وجود نفس نسبت به آنها تعلقی و وابسته نیست، بلکه می تواند قطع نظر از آنها وجود داشته باشد.

خلاصه پس از علم حضوری به رابطه ای که بین نفس و فعل آن محقق است، عقل این رابطه را تحلیل می کند و خصوصیات مصداق را ملغی می کند و ماهیت نفس و ماهیت فکر و زمان و مکان فکر را کنار می گذارد، و تنها به سنخ وجود آنها نظر می کند، و به این حکم کلی می رسد که بر تمام موارد علت و معلول صادق است، و آن حکم کلی عبارت است از اینکه هر موجودی چه نفس و چه غیر آن که سنخ وجودش وابسته و غیرمستقل است، نیازمند به موجود دیگری است که طرف وابستگی آن باشد و آن موجود که طرف وابستگی قرار گرفته نسبت به این موجود وابسته، بی نیاز و مستقل است؛ و به تعبیر دیگر: هر موجود وابسته عین نیاز به موجود دیگری است که نسبت به آن بی نیاز است. پس آنچه اساس این اصل است، همان وابسته بودن موجودی است به موجود دیگر.

وقتی موجودی نسبت به موجود دیگر چنین شد، رابطه علیت و معلولیت بین آنها موجود است.

۱ـ برای توضیح بیشتر به کتاب *مابعدالطبیعه* فولکیه، ترجمهٔ دکتر یحیی مهدوی، فصل اصالت معنی و نیز به *ایدئولوژی تطبیقی*، از انتشارات مؤسسهٔ در راه حق مراجعه شود.

۲ـ لازم به یادآوری است که قبلیت درباب علیت قبلیت زمانی نیست، مثلاً وقتی قلم را حرکت می‌دهیم می گوییم اول دست حرکت می کند سپس قلم یا به عبارت دیگر حرکت دست قبل از حرکت قلم است، با آنکه از لحاظ زمان حرکت دست و قلم مقارن هم انجام می‌گیرد. این نوع تقدم یا قبلیت را قبلیت یا تقدم علّی می گویند.

درست است که منشأ حکم عقل یك مصداق از علت و معلول بود، ولی عقل پس از الغای خصوصیت، ملاك این رابطه و نیـاز را به دست آورده حکم کلی می کند که هر جا این ملاك موجود باشد، این نیاز موجود است و ملاك همان وابسته بودن وجود است[۱].

اقسام علت

علت اقسامی دارد که از آن جمله است: علت تام و ناقص، بسیط و مرکب، حقیقی و معدّه، قریب و بعید، داخلی (یا مادّه و صورت) و خارجی (یا فاعل و غایت).

علت تامّه علتی است که تمام آنچه را معلول برای پیدایش و تحقق، به آن نیاز دارد در برداشته باشد و به محض تحقق یافتن آن، معلول ضرورتاً تحقق یابد. علت ناقصه علتی است که تمام اجزائی را که برای پیدایش یك پدیده لازم است، شامل نیست. خواه یکی از آنها را شامل باشد و خواه مجموع منهای یك را. خلاصه علت ناقصه علتی است که به حد علت تامه نرسیده باشد و بنابراین وجود آن برای پیدایش معلول لازم است اما عدم علت (خواه علت تامه و خواه علت ناقصه) مستلزم عدم وجود معلول است.[۲]

علت مرکب علتی است که جزء دارد، خواه جزءِ خارجی مانند جسم و خواه جزءِ عقلی مانند نوع که ترکیبی است از جنس و فصل، و علت بسیطْ علتی است که جزءِ ندارد.

علت حقیقی مانند علیت نفس نسبت به حالات نفسانی خودش از قبیل علم و اراده، و علت معدّه مانند قرار گرفتن شی متحرك در هر یك از نقاط مسافت که موجب آمادگی آن برای ورود به نقطهٔ بعدی می شود.

علت قریب علت بیواسطهٔ شی است مانند دست که بدون واسطه باعث و علتِ حرکتِ خود می شود و علت بعید علت با واسطه است مانند تصمیم به حرکت دادن دست که علت بعید است نسبت به حرکت دست زیرا اراده در اعصاب و اعصاب در عضلات و عضلات در ایجاد حرکت تأثیر می کند.

علت مادی، صوری، فاعلی، و غائی را از مشاهده یك صندلی می توان به دست آورد زیرا چوب علّت مادّی، شکل صندلی علّت صوری، نجار علّت فاعلی و نشستن روی صندلی علت غائی آن است. از این چهار علت، دوتای اولی را علت داخلی یا علت قوام و دوتای آخری را علّت خارجی یا علت وجود می نامند.

۱ـ علامه طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲ پاورقی ص ۶۸ و کتاب چکیده چند بحث فلسفی ص ۳۹ـ۴۳

۲ـ پیداست که عدم ساختهٔ ذهن است و بنابراین وقتی علیت را به عدم نسبت می‌دهند این از باب مداخلهٔ ذهن و مجازگویی است و همچنین است در امور عدمی از قبیل مرگ، فقر و...

رابطهٔ علت و معلول

وقتی علیت به معنای حقیقی آن معلوم شود فروع و لوازمی خواهد داشت که مهمتر از همه فروع زیر است:

۱ـ رابطهٔ ضرورت میان علت و معلول ـ چنانکه اشاره شد به محض تحقق یافتن علت تامه، معلول تحقق می‌یابد و اگر معلولی را هم موجود ببینیم ضرورتاً نتیجه می‌گیریم که علتش قبلاً تحقق یافته است، بنابراین میان علت و معلول رابطهٔ ضرورت در وجود برقرار است بدین معنی که میان هر معلولی با علتش آن چنان نسبتی وجود دارد که محال است آنرا بهم زد و نسبت دیگری میان آنها برقرار ساخت به عبارت دیگر: رابطهٔ علت و معلول مانند رابطهٔ سلسلهٔ اعداد است با یکدیگر. همانطور که عدد چهار ضرورتاً باید میان سه و پنج قرار گیرد و اگر آنرا با یکی از این دو جابجا کنیم سلسلهٔ عدد بهم می‌خورد و حتی خود عدد چهار هم واقعیت خود را از دست می‌دهد و دیگر عدد چهار نخواهد بود، زیرا واقعیت عدد چهار همین است که میان سه و پنج قرار گیرد. همچنین بنابراصل رابطه ضروری میان علت و معلول هر معلولی ضرورتاً باید در جای مخصوص خودش قرار گیرد و تغییر محل آن محال است. بنابر آنچه گذشت تردید در رابطهٔ ضروری میان علت و معلول در واقع تردید در اصل علیت است.

۲ـ رابطهٔ سنخیت ـ به این معنی که میان علت و معلول نوعی سنخیت وجود دارد و هر معلولی، با علت خود هماهنگی و رابطه‌ای دارد که با چیز دیگر آن رابطه و سنخیت را ندارد؛ وگرنه می‌بایست هر چیزی بتواند علت هر چیز بشود و هر چیزی از هر چیزی صادر شود؛ با آنکه ضرورتاً چنین نیست بلکه از هر چیزی، آثار خاصی به ظهور می‌رسد که از دیگری بروز نمی‌کند و میان هر شیء و اثرش رابطه‌ای ضروری برقرار است که اگر آن رابطه بهم بخورد، آن شیء آن اثر را نخواهد داشت؛ و همین است معنی ضرورت سنخیت میان علت و معلول. خلاصه نفی سنخیت، در واقع نفی نظام ضروری علت و معلول و قبول گزافه و هرج و مرج در سراسر عالم هستی است.

۳ـ استحالهٔ بقای معلول بدون علت تامّه ـ معمولاً در اذهان ساده این تصور وجود دارد که معلول بدون علت می‌تواند باقی بماند و مثال می‌زنند به بقای ساختمان بعد از بنّا و بقای مصنوعات بشری پس از کنار رفتن سازندهٔ آنها، اما اگر در معنای علت و معلول و رابطهٔ آنها با هم، تأمّل کنیم و مفهوم علیّت را درست دریابیم خواهیم دید که وجود معلول به منزلهٔ جلوه و سایهٔ وجود علت است و همانطور که انفکاک جلوه و سایه از منشأ آنها محال است انفکاک معلول هم از علت

محال است، مثالهایی هم که آورده اند همه از سنخ علت ناقص یا علل اِعدادی است نه علت تامّه، مثلاً علت بقای ساختمان پس از بنّا، ترکیب مخصوص و خاصیت مصالح ساختمانی (و عوامل دیگر) است که روی هم علت تامّه به شمار می روند، نه وجود بنّا.

حال پس از این بیان مختصر دربارهٔ ماهیّت علیّت، به اصل بحث یعنی تقریر برهان امکان و وجوب می پردازیم:

یکی از براهینی که در اثبات وجود خداوند به آن تمسک جسته اند برهان قیام ممکنات به واجب الوجود یا برهان امکان و وجوب است.

امکان به این معنی است که هرگاه ماهیت چیزی را در نظر بگیریم عقل، هیچکدام از وجود یا عدم را برای آن ضروری نمی بیند بلکه نسبت آن را به وجود و عدم یکسان می بیند. حال این ماهیت اگر در خارج موجود شود ناگزیر باید علتی آن را بوجود آورده باشد، زیرا مطابق این اصل غیر قابل تردید هیچ حادثه ـ یعنی هیچ موجودی که نبوده است و سپس بوجود آمده است؛ ـ بدون علت موجود نمی شود. موجودی که چنین خصیصه ای داشته باشد ـ یعنی وجودش از دیگری و وابسته به غیر باشد ـ ممکن الوجود نامیده می شود.

اما وجوب به این معنی است که وقتی موجود را در نظر بگیریم عقل نمی تواند آن را وابسته و قائم به غیر بداند و به عبارت دیگر: وجوب عبارت است از استقلال در وجود، قیام به خویشتن و وابسته نبودن به دیگری و واجب الوجود، موجودی است مستقل، قائم به ذات و بی نیاز از غیر.

حال پس از بیان اجمالی[1] این دو اصطلاح، ببینیم چگونه می توان از راه برهان امکان و وجوب به اثبات وجود خداوند پرداخت. جای تردید نیست که در عالم هستی پاره ای از موجودات بعد از آن که وجود نداشته اند بوجود می آیند و حادث می شوند، ما با چشم می بینیم که درخت و گل و گیاه بعد از برگریزی و گلریزی بار دیگر سرسبز می شوند و شکوفه می آورند، می بینیم شب می رود و روز می آید، بهار پایان می یابد و خزان فرا میرسد، جوانی به پیری و پیری به مرگ منتهی می شود و... من هم اکنون با گوش آوازهایی را می شنوم، با ذائقه مزه هایی را می چشم، با دست کاغذ و قلم را لمس می کنم. با آنکه لحظاتی پیش شنیدنی، چشیدنی و لمس کردنی وجود نداشت (همهٔ اینها علم حصولی است). هم اکنون نسبت به دیگران احساس محبت می کنم و حتی نسبت به همین احساس التفات و آگاهی دارم در صورتی که اندکی قبل نه این احساس محبت را داشتم و نه التفات به احساس را. هم اکنون به نَفْس خودم علم دارم و به این علم هم علم و التفات دارم (علم حضوری). و همهٔ این امور را از آن جهت که پیش از این موجود نبوده اند و سپس بوجود آمده اند «پدیده»

۱ـ بیان مفصّلتر این دو اصطلاح در کتاب بینش دینی، سال چهارم دبیرستانها منتشر شده در سالهای ۶۰ و ۶۲، ص ۲۱۶ به بعد آمده است.

می نامند و بدیهی است که هیچ پدیده ای بدون علت نیست، یعنی هر پدیده ای وجودش وابسته به موجود دیگری است و بنابراین ممکن الوجود است. اکنون این سؤال پیش می آید که آیا علت هر پدیده یا علت هر ممکن الوجودی، خود، نیز می تواند ممکن الوجود و وابسته و قائم به غیر باشد یا باید قائم به ذات خویش، مستقل و به اصطلاح واجب الوجود باشد؟

جواب: در وهلهٔ اول، هر دو شق قضیه محتمل است یعنی همان طور که ممکن است علت پدیده ای واجب الوجود باشد در آغاز احتمال این هم می رود که ممکن الوجود باشد اگرچه بعداً می بینیم که این فرض محال است. به عبارت دیگر: ما بدون تردید پدیده یا ممکن الوجود داریم، این پدیده محال است بدون علت بوجود آمده باشد و بهرحال علتی دارد. این علت اگر واجب الوجود باشد مدعا ثابت می شود و اگر ممکن الوجود باشد از دو حال خارج نیست، یا معلول پدیده و ممکن الوجود دیگری است و آنهم معلول دیگری و همچنان یکی پس از دیگری تا بینهایت ادامه می یابد (تسلسل)، و یا این رشتهٔ علت و معلول به صورت تسلسل پیش نمی رود بلکه علت پدیدهٔ حاضر بدون واسطه یا با واسطه به خود همین پدیدهٔ نخست باز می گردد و به اصطلاح دور می زند (دور). آنجا که دور با واسطه باشد دور مضمر نامیده می شود، و آنجا که دور بدون واسطه باشد آن را دور مصرّح می نامند.

بنابراین در صورت دوم یعنی آنجا که علت پدیده را ممکن الوجود بینگاریم دو فرض قابل تصور است یکی دور و دیگری تسلسل و وجود واجب الوجود اثبات نمی شود مگر آنکه مانند ابن سینا ثابت کنیم که دور و تسلسل هر دو باطل است و سلسلهٔ ممکنات سرانجام بالضروره باید به وجودی مستقل و قائم بذات و خلاصه به واجب الوجود منتهی شود و محال است سلسله ای از پدیده ها یا ممکنات داشته باشیم که سرانجام به واجب الوجود منتهی نگردد.

بطلان دور و تسلسل در علل

دور، عبارت است از اینکه موجود شدن چیزی توقف داشته باشد بر موجود بودن خودش (با واسطه یا بی واسطه) و تسلسل یعنی ترتب و ادامهٔ سلسلهٔ علت و معلول تا بی نهایت. اما بطلان دور از این قرار است: فرض کنیم B معلول A و A هم معلول B باشد ($A \rightleftarrows B$) و یا D معلول C و C معلول B و B معلول A و A هم معلول D باشد ($D \leftarrow C \leftarrow B \leftarrow A$) اولی دور مصرّح یا بیواسطه و دومی دور مضمر یا با واسطه نامیده می شود و هر دو قسم باطل است، زیرا مستلزم این است که A در مرتبهٔ واحد هم باشد و هم نباشد: باشد تا B را بوجود آورد و نباشد تا B آن را بوجود آورد و به عبارت دیگر: مستلزم تناقض است که بطلان آن ضروری است. بعلاوه دور متضمن اشکال تسلسل یعنی لزوم وجود چندین معلول بدون علت نیز هست که خواهیم دید که باطل است.

اما بطلان تسلسل، برای آن هم براهین متعددی آورده اند که از جملهٔ آنها دو برهان زیر است:

الف) اگر سلسله ای از علت و معلول را در نظر بگیریم که آخرین حلقهٔ آن فقط معلولی است که هنوز علت چیز دیگر واقع نشده است ـ مانند حرکت خفیف دست که بالضّروره آن را می یابیم و می بینیم که معلول علل قبلی است و خود هنوز علت پدیدهٔ دیگری واقع نشده است ـ در این صورت هر کدام از حلقه های پیش از معلول اخیر، علت حلقهٔ بعدی و معلول حلقهٔ پیش از خود خواهد بود ـ یعنی هم علت است و هم معلول ـ و می دانیم که علیت هر حلقه نسبت به حلقهٔ بعدی، آن حلقه را از حلقهٔ قبلی بی نیاز نمی کند و به عبارت دیگر: هر حلقه ای از حلقات این سلسله ضرورتاً به حلقهٔ قبلی نیازمند و وابسته است و علت بودنش نسبت به حلقهٔ بعدی وابستگی و نیازش را به حلقه قبلی به هیچوجه برطرف نمی سازد و بنابراین به هر حال، معلول است و قائم به علت.

حال اگر این سلسله را بینهایت فرض کنیم، بی نهایت معلول بدون علت و به عبارت دیگر: بی نهایت وسط بدون طرف[1] خواهیم داشت که محال است. مثلاً در سلسله $\underset{م}{A}\to\underset{م}{\overset{ع}{B}}\to\underset{م}{\overset{ع}{C}}\to\underset{م}{\overset{ع}{D}}\to\underset{م}{\overset{ع}{E}}\ldots\to\underset{م}{\overset{ع}{\infty}}$ [2]

فرض کنیم A معلول اخیر باشد مانند حرکت خفیف دست من که بالضروره معلول دست من است و هنوز علت چیز دیگری واقع نشده است، جزء یا حلقهٔ B ـ مثلاً دست ـ هم علت A است و هم معلول C ـ مثلا معلول ارادهٔ من ـ و حلقهٔ C هم معلول D ـ مثلاً اراده، معلول نفس من ـ است و همچنین هریك از اجزاء این سلسله هم علت است و هم معلول و چنانکه اشاره شد علیت هر جزء نسبت به جزءِ بعدی معلول بودن و نیازمند و وابسته بودن آن جزء را به جزءِ قبلیش برطرف نمی سازد و به هرحال همان جزء ضرورتاً معلول است. بنابراین می توان علیت تمام اجزاء را نادیده گرفت و آنها را به این صورت درآورد: $\underset{م}{A}\to\underset{م}{B}\to\underset{م}{C}\to\underset{م}{D}\to\underset{م}{E}\to\ldots\to\underset{م}{\infty}$ یعنی خواهیم داشت یك سلسلهٔ نامتناهی معلول بدون علت که گفتیم ضرورتاً محال است.

ب) گفتیم وجود معلول یا پدیده، وجودی است وابسته، نیازمند، غیر قائم به ذات خود و به یك سخن: ممکن الوجود که در اصطلاح دیگر آن را وجود رابط می گویند. حال اگر فرض کنیم که سلسلهٔ بینهایتی از چنین موجوداتی وجود داشته باشد، لازم می آید بینهایت وجود وابسته، نیازمند، قائم به غیر و رابط داشته باشیم بی آنکه آن غیر، و آن وجود مستقل که تکیه گاه این وجودهای وابسته و رابط است موجود باشد و این محال است.

از آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت که: اولاً هم با علم حصولی و هم با علم حضوری درك

۱ـ این برهان را ابن سینا و حکمای اسلامی بعد از وی به همین مناسبت برهان وسط و طرف نامیده اند.

۲ـ در اینجا (ع) علامت علت و (م) علامت معلول است.

می‌کنیم که ممکن‌الوجود یا پدیده وجود دارد (با علم حصولی اشیاءِ خارجی و با علم حضوری حالات نفس را درک می‌کنیم)، ثانیاً هر ممکنی ضرورتاً نیازمند و وابسته به علتی است، ثالثاً سلسلهٔ این ممکنات یا علتها سرانجام به علّة‌العلل یا واجب‌الوجود منتهی می‌شود که همان خداست.

خواجهٔ طوسی برهان وجوب وجود را با این عبارت بیان داشته است:

الوجود ان کان واجباً فهوالمطلوب والااستلزمه لاستحالة الدّور و التسلسل.

یعنی، وجود، اگر واجب یعنی قائم به ذات باشد مقصود ما که همان اثبات واجب‌الوجود است حاصل می‌شود، و اگر واجب نباشد یعنی ممکن و قائم و وابسته به غیر باشد مستلزم وجود واجب‌الوجود است زیرا دور و تسلسل محال است؛ چه اگر وجود قائم به ذات خویش نباشد ناگزیر باید علتی داشته باشد؛ این علت اگر واجب‌الوجود باشد مطلوب حاصل میشود و اگر نباشد ناچار باید معلول علتی باشد، و آن علت هم اگر واجب باشد... و اگر نباشد... و چون دور و تسلسل باطل است سرانجام این رشته باید به واجب‌الوجود منتهی شود.

۳

حرکت جوهری

شکوفه سیبی را در نظر بگیریم که تازه گلبرگهایش واشده و دارد اندك اندك رشد می کند: رنگش از سبز کمرنگ به سبز سیر و سیرتر و سپس به سبز تیره دگرگون می شود، حجمش از اندازهٔ کمتر از عدس، کم کم به اندازه نخود و بعد به قدر گیلاس و سپس به اندازهٔ یك سیب کامل می رسد. طعمش هم بتدریج گس ضعیف و سپس گس شدید می شود، پس از مدتی، همان رنگ سبز تیره، به تدریج رو به زردی می گذارد و در یك مرحله ای از زردی متوقف می شود ـ پاره ای از تیره های سیب هم پس از زرد شدن سرخ و سرخ تر می شوند و در مرحله ای از سرخی، می مانند. پابه پای افزایش حجم و دگرگونی رنگ، مزهٔ گس هم، میخوش، شیرین و شیرین تر می شود تا این که در مرحله ای از شیرینی متوقف می شود، و پیداست که این شیرینی در تیره های متفاوت سیب، فرق می کند.

پاره ای از سیبها بو هم دارند و همان طور که هرکدام از رنگ و حجم و مزه تحول و تبدل مداوم و مستمر دارند، بو هم دگرگونی مستمر دارد. این چهار خاصیت یا کیفیت، چیزی است که ما از سیب می یابیم و گرنه خواص و کیفیات دیگری هم ممکن است داشته باشد که پاره ای از جانداران آنها را درك کنند و اگر ما هم حواس دیگری ـ غیر از آن چه داریم ـ می داشتیم، آن خواص را می یافتیم. پیداست که سیب همچنان که بزرگ می شود اجزایش از هم فاصله می گیرد، یعنی دو جزئی که امروز در کنار یکدیگر است فردا، با افزوده شدن اجزای تازه ای در میان آنها، از هم دور می شوند و بنابراین نسبت دوری و نزدیکی یکایك اجزا با همدیگر، فرق می کند، همان طور که افزایش حجم سیب، سبب اشغال مکان بیشتری می شود.

اکنون پس از چند ماه از آغاز تکون سیب و رسیدن به نقطه پایانی رشد حجم، و تحول در طعم و رنگ و بو، دوران پژمردگی آغاز می شود، حجم کم کم رو به کاهش می رود، شیرینی و رنگ و بو

هرکدام برحسب اینکه سیب در چه موقعیتی قرار بگیرد دگرگونه می‌شود، اگر سیب بگندد تحول کیفیات یك جور است و اگر آن را بخشکانند، مربا کنند، بخورند و ... در هر وضعی کیفیتی خاص خواهد یافت... حال درختان سخت مانند توسك و گردو را در نظر بگیریم که بتدریج طی ده‌ها سال رشد می‌کنند و کیفیات و حجم و وضع اجزای آنها دگرگونه می‌شود و پس از رسیدن به مرحلهٔ نهائی رشد اندك اندك سیر نزولی پیدا می‌کنند و می‌پوسند و به خاك تبدیل می‌شوند و اگر هم آنها را بصورت الوار درآورند الوار سفت و سخت هم پس از مدتی ـ منتها هزار چندان مدت دگرگونی سیب ـ دگرگون می‌شود، رنگ روشنش اندك اندك تیره می‌شود، پوك می‌شود و از حجمش می‌کاهد تا به خاك مبدل شود. ضمن کاهش حجم، نسبت اجزایش با یکدیگر و نیز نسبت همه آنها با مکانی که الوار اشغال کرده است عوض می‌شود. محکمتر از الوار، گوهر شبچراغ است که مواد رادیواکتیویته کم‌کم از آن ساطع می‌شود و پس از مدتی رنگ و حجم و وزن آن کاهش می‌یابد و طبعاً «نسبت اجزای آن هم با یکدیگر و هم با مکان پیرامونش دگرگون می‌شود یعنی همین طور که دانه گوهردار بتدریج کوچك و کوچك‌تر می‌شود مکان پیرامون آن، بازتر و اجزایی که از آن مکان با جسم برخورد دارد کمتر خواهد شد. می‌توان سنگ خارا، آهن، فولاد و هرجسم سخت دیگری را هم مثال زد، زیرا همه، همین خاصیت دگرگونی را دارند، منتها با زمان بیشتر. از مثالهای بالا می‌توان نتایج زیر را بدست آورد:

در همه نمونه‌های یادشده ذات یا جوهری وجود دارد که حالات و کیفیات و اعراض گوناگونی از قبیل رنگ، مزه، بو، وزن، صافی، زبری، حجم، کوچکی، بزرگی و... به آن قیام دارند و هیچکدام از آنها ـ خواه شش تای اول که آنها را در اصطلاح کیف می‌نامیم و خواه سه‌تای اخیر که چندی یا کمیت نامیده می‌شوند و خواه نسبت هر یك از اجزاء جسم با جزء دیگر که «وضع» خوانده می‌شود، و خواه نسبت جسم به مکان که «أَین» نامیده می‌شود، ـ وجودی مستقل ندارند، بلکه چون حالت و کیفیت و خاصیت و یا به اصطلاح فلسفه «عَرَض» است وجودش وابسته به موضوعی است که تکیه‌گاه و محل قیام این عرض شمرده می‌شود.[1]

اکنون می‌توان این سؤالها را مطرح کرد که: علت این تحول خواص و کیفیات و حالات و به اصطلاح اعراض سیب ـ بخصوص بعد از چیده شدن ـ تحول الوار یا کندهٔ درخت، دانه شبچراغ، خاره سنگ، آهن، پولاد و ... چیست؟ با این که هرکدام از اجسام یاد شده پایدار بلکه محکم و تحول‌ناپذیر به نظر می‌رسد چرا خواص و اعراض آن تغییر می‌کند یا دستخوش حرکت است؟ مگر

۱ـ به‌همین جهت در تعریف آن گفته‌اند: عرض چیزی است که وجودش همان وجود موضوع است، یا عرض چیزی است که چون در بیرون از ذهن موجود شود، یکسره در چیز دیگری حلول دارد، مانند مثالهای گذشته، و جوهر موجودی است عینی که در دیگری حلول ندارد و یا وجودش همان وجود موضوع نیست.

نه این است که خواص، کیفیات، حالات و اعراض، وجود مستقلی ندارند و وجودشان وابسته به وجود موضوع و ظهور و بروز جلوهٔ موضوع است، پس با فرض ثبات موضوع، یعنی گوهر، ذات یا جوهر سیب و الوار و سنگ و آهن و پولاد و ... علت این دگرگونی از کجا است؟ آیا می توان پذیرفت که رنگ، بو، مزه، حجم، صافی و زبری جسمی تغییر کند و خود آن جسم همچنان در زیر این اعراض، ثابت و تغییرناپذیر بماند؟ آیا می شود پذیرفت که نمود و مظهر و جلوه چیزی دگرگونه شود و خود آن چیز عوض نشود؟

مگر این خواص و اعراض مثل لباس انسان است که پاره یا عوض شود و بدن انسان همچنان به حال خود باقی باشد؟ با چنین فرضی آیا به استقلال خواص و اعراض قائل نشده ایم؟ بدیهی است که پاسخ همهٔ این پرسشها منفی است، یعنی وقتی پذیرفتیم که اعراض وجود مستقل ندارند بلکه خاصیت و نمود و بروز و ظهورِ جوهرند، باید تحول و دگرگونی و به اصطلاح حرکت آنها را با حرکت موضوع یا جوهری که تکیه گاه بلکه علت وجودی آنهاست مرتبط دانست.

اما داستان فهم و کشف همین مطلب ساده یعنی پی بردن به ارتباط دگرگونی و تحول و حرکت اعراض با دگرگونی و حرکت جوهر شنیدنی است، زیرا متکلمان و فیلسوفانی که در این باره بحث می کردند، عموماً معتقد بودند که تنها اعراض است که دستخوش تحول و حرکت می شوند و حرکت در ذات و جوهر شیء محال است. آنها می گفتند: رنگ، بو، مزه، زبری، صافی و مانند اینها (کیف) و نیز مقدار و حجم یا بزرگی و کوچکی (کمیت یا چندی)، همچنین نسبت اجزای جسم به همدیگر (وضع) و نسبت جسم با مکان (اَین) تغییر می کند یعنی مشمول و معروض حرکت واقع می شود، اما جوهر یعنی موضوع و تکیه گاه اینها همچنان ثابت و بدون حرکت باقی می ماند و این همان نظر بسیط و ساده ای است که مردم عموماً در برخورد عادی با تحولات و حرکات اشیا دارند. البته فیلسوفان و متکلمان بر عدم وقوع حرکت در جوهر دلیل هم می آوردند و می گفتند اگر حرکت در ذات و جوهر شیء واقع شود، دیگر موضوعی باقی نمی ماند تا بتوان گفت معروض حرکت واقع شده یا حرکت کرده است، یعنی با پذیرفتن حرکت در جوهر، اصلاً موضوع حرکت گم می شود و چون متحرك یعنی موضوع حرکت نماند و گم شود، دیگر موضوعی باقی نمانده تا بتوان گفت حرکت در آن واقع شده است، و دیگر نمی توان گفت این جسم قبلاً حرکت داشته است زیرا آن چه قبلاً به عنوان جسم وجود داشته، بنا به فرض از میان رفته است و چیز دیگری پدید آمده است. بنابراین باید پذیرفت که حرکت تنها در همان چهار مقوله، یعنی کم و کیف و وضع و اَین واقع می شود؛ و جوهر که موضوع و تکیه گاه و مایه قوام و علت اعراض است ثابت است[1] و حرکت در آن واقع نمی شود.

۱ـ گفته اند بهمنیار از استاد خود ابن سینا پرسیده بود چرا حرکت در جوهر ممکن نیست؟ بوعلی پاسخ داده بود، در آن صورت منِ ابن سینا به هنگام پاسخ دادن به همین پرسش، همان ابن سینای هنگام سؤال نخواهم بود.

برهان اثبات حرکت در جوهر

اکنون بازگردیم به چند سطر قبل که پاسخ پرسشها را دادیم و دنباله مطلب را بگیریم. گفتیم پاسخ پرسشهای یاد شده، منفی است، زیرا اعراض وجود مستقل ندارند بلکه وجودشان قائم و وابسته به وجود جوهر است و بنابر این اگر ببینیم دگرگونی و حرکتی در اعراض واقع شده است باید ضرورتاً نتیجه بگیریم که جوهر حرکت داشته است که عرض حرکت کرده است، چه اگر جوهر که تکیه گاه بیواسطهٔ عرض است، ثابت می بود عرض حرکت و تغییر نداشت. وقتی می بینیم رنگ و طعم و شکل و حجم و سایر اعراض جسمی مثل سیب، دمبدم ـ تند یا کند ـ در حرکت و تحول و دگرگونی است باید بپذیریم که خودِ جوهرِ سیب حرکت دارد که این اعراض هم به تَبَع آن حرکت دارند. این بیان موجز را حکیم سبزواری در این دو بیت به این صورت آورده است:

و جوهریة لدینا واقعة   اذ کانت الاعراض کلاً تابعة
والطّبع ان یثبت فینسدّ العطا   بالثابت السیالُ کیف ارتبطا

یعنی به عقیدهٔ ما پیروان صدرالمتألهین حرکت در جوهر، وجود و تحقق دارد، زیرا وجود اعراض، سراسر تابع وجود جوهر است (و چون عرض را که تابع است می بینیم که تغیر و حرکت دارد باید بپذیریم جوهر که متبوع و تکیه گاه وجودی عرض است حرکت دارد که علت حرکتِ عرض شده است) اگر طبیعت، یعنی جوهر مادی ثابت و بی حرکت می بود عطا، یعنی آفرینش خداوند، مسدود می شد (و هر چه بود همچنان باقی می ماند و چیز تازه ای آفریده نمی شد) زیرا موجود سیال (یعنی عرضی که آشکارا می بینیم در حال حرکت است) چگونه ممکن بود با آن جوهر ثابت مفروض مرتبط و به آن وابسته باشد؟

برهان فوق یکی از چندین برهانی است که ملاصدرا بر اثبات حرکت جوهری اقامه کرده است[1]. و همان‌طور که می بینیم کشف مطلب بسیار ساده و بدیهی است و چنان که خواهیم دید نتایج بسیار درخشانی هم دارد، اما فلاسفه پیش از ملاصدرا از این مطلب بدیهی غافل ماندند و به این نتایج هم نرسیدند[2].

۱ـ صدرالمتالهین به آیاتی از قرآن کریم تمسک جسته و گفته است: نخستین کسی که حرکت در جوهر را ثابت کرده، خداوند حکیم است که فرموده: وَتَرَى الْجِبٰالَ تَحْسَبُهٰا جٰامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحٰابِ... (۸۸/۲۷) یعنی: کوهها را می بینی و آنها را جامد و سفت می پنداری، با این که آنها همچون ابر می گذرند.

۲ـ در بحث حرکت جوهری مسائل فراوانی مطرح می شود از قبیل: تعریف حرکت، ماهیت حرکت، هیولیٰ و صورت، تبدیل صورت و بقای هیولیٰ، مقولات حرکت‌پذیر و حرکت ناپذیر، علت و غایت و بستر و زمان حرکت، ماهیت و وجود و تشکیک وجود، علیت و لزوم سنخیت میان علت و معلول، و نیز نتایج دیگری هم از آن به دست می آید مانند: تغییر معنای متداول ماهیت، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس، معنای زمان و بعد چهارم

←

نتایج حرکت جوهری

۱ـ اثبات ذات قیوم خداوند

با قبول حرکت در ذات و گوهر اشیای مادی ـ که کم و کیف و اَین و وضع و سایر اعراض را دارند ـ باید بپذیریم که جهان سراسر یك پارچه حرکت است که جلوه های آن برای ما به صورت اعراض متغیر نمودار می شود. گوئی جهان رودی است جاری که در بخشی از مسیل خود کند و در بخشی دیگر تند، در نقطه ای شتابان و و در نقطه ای دیگر شتابانتر است و در سراسر این بخشها و نقاط امواجی سیال و ناآرام و بیقرار، بصورتهای گوناگون: بزرگ و کوچك، تند، کند، شتابان و شتابانتر؛ بر روی رود نمودار می شود، اما در واقع حرکات و حالات گوناگون امواج و سیلان و ناآرامی و بیقراری آنها مولود و معلول سیلان و ناآرامی و بیقراری و حرکات و حالات گوناگون رود است. یا جهان چون خرمن عظیمی است از آتش که سراسر آن در حال اشتعال و حرکت و جوش و خروش است، منتها بعضی از بخشهای آن از بعضی دیگر جوشانتر است و طبعاً نمود یا ظاهر آن هم به تَبَع اصل آتش متفاوت و متغیر است. حال، اگر عالم ماده سراسر حرکت است ـ که هست ـ باید پرسید: با توجه به این که حرکت پدیده است و هر پدیده نیاز به علت دارد، علت این حرکت چیست؟ از آنجا که همهٔ عالم ماده، حرکت و پدیده است، علت آن را در خود این عالم نمی توان یافت بلکه آن علت باید بیرون از عالم ماده یعنی از عالم غیر مادی ـ و به اصطلاح مجرد ـ باشد؛ علتی مجرد که مجموع این حرکت را دم به دم ایجاد می کند و این ایجاد دمادم، همان خلق مدام است که نیاز به خالق یعنی حرکت آفرین مداوم دارد و آفرینش حرکت هم بنابر آنچه گذشت همان آفرینش مداوم جوهر مادی است که ملاصدرا آن را با مفاد آیهٔ شریفهٔ «کُلَّ یَوْمٍ هُوَفِی شَأْنٍ» (۲۹/۵۵) و آیهٔ «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ» (۱۵/۵۰) یکی می داند.

در واقع ما تاکنون حرکات یا ظواهر متغیری بر روی توده ای از اجسام به ظاهر ثابت و ساکن می دیده ایم ولی اکنون دریافته ایم که تمام این توده هم از سنخ همان حرکت است و به عبارت دیگر: یکپارچه و سراسر حرکت است و این حرکت بدون تردید نیاز به محرك یا آفریننده ای دارد که او دیگر از سنخ این حرکت یا ماده نیست یعنی، حرکت و تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد و به عبارت دیگر: مجردی است، که یا خود بیواسطه، و یا با واسطهٔ موجوداتی مجرد، علت نهایی حرکت است.



بودن زمان برای ماده و... که استادان محترم با مراجعه به کتاب اسفارو نهایة الحکمه و... در هر جا که دانشجو سؤالی داشته باشد، با داشتن زمینه مطالعاتی و با دست پر به پرسش آنها پاسخ دهند.

۲ـ غایت حرکت (معاد به معنای عام)

گفتیم جهان یک‌پارچه حرکت است و حرکت معنی ندارد مگر اینکه جهت داشته باشد و رو به جایی و غایتی برود. جهان مادی که یک حرکت است ناگزیر مقصدی و غایتی دارد و این سخن تعبیر دیگری است از مسألهٔ معاد که در ادیان مطرح است.

اصل وجود معاد، در پرتو اصل حرکت جوهری بسیار بدیهی و طبیعی می‌نماید و غایت‌دار بودن حرکت جهان به صورت امری جدی و مسلم، نمودار می‌شود؛ معاد انسان و جزئیات حشر و نشر او، مانند سایر تفاصیل دین، چیزی است که عقل انسان به‌خودی خود از دریافت آن ناتوان است و باید آن را تنها از وحی فرا گرفت. البته ما به هیچ روی مدعی نیستیم که با نظریهٔ حرکت جوهری جزئیات مسألهٔ معاد را بدانسان که در ادیان (و از همه بیشتر و مفصلتر در اسلام) آمده، می‌توان تبیین و تفسیر نمود. بلکه فقط می‌توان گفت که جهان در عمق و باطن، روی به جهتی سیر می‌کند و این سیر، عین وجود یافتن عالم است. و به بیان دیگر جهان چنان ایجاد می‌شود که رو بدان غایت باشد. این غایت جایی و مکانی بیرون از خود عالم نیست. رفتن دنیا به طرف آخرت مانند حرکت مسافری از تهران به اصفهان نیست، بلکه به لحاظ تشبیه محض، مانند بالغ شدن کودکی و یا به پیری رسیدن نوجوانی است. کودکی که بالغ می‌شود از جائی به جائی نمی‌رود بلکه از خود فروتر به خود برتر می‌رسد. مبدأ و مقصد و متحرک در اینجا یکی هستند. متحرک از خود آغاز می‌کند و در خود حرکت می‌کند و باز به خود می‌رسد. اما این خود نهایی مرحلهٔ بالاتری است از خود آغازین.

مجموع جهان در حرکت مستمر و جاودانهٔ خود، همچون کودکی که بالغ شود رو به بلوغ می‌آورد و این بلوغ همان معاد و قیامت است. با ظهور قیامت یک تحول عظیم و زیرورو‌کن نه فقط در زمین بلکه در همهٔ جهان حادث می‌شود و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نوین پدید می‌آورد. از اینجا می‌توان دریافت که قیامت مسأله‌ای منحصر به کرهٔ زمین و انسانها نیست بلکه امری است کیهانی و در سطح تمام کائنات مادی. تعبیرات قرآن در این زمینه بیش از حد واضح است و قیامت را نه به صورت امری محدود و زمینی، بلکه مقارن با حوادث عظیم جهانی می‌شناساند. تمثیلاتی نیز که قرآن برای تسهیل تصور وقوع قیامت می‌آورد ـ مانند: نهالی که بزرگ و تنومند شود، کودکی که به بلوغ جوانی و پیری برسد ـ همه حکایت از این بینش عمیق قرآنی دارند که جهان را چون نهالی در حال رشد می‌داند و یکی از مراحل این رشد، همان است که قیامت نام می‌گیرد. باز هم تکرار می‌کنیم که رشد و تحول را در اینجا باید به معنای تحول ذاتی و جوهری و زوال و حدوث مستمر و دائمی گرفت نه به معنای تحولات ظاهری که در جهان حادث می‌شود. اگرچه این تحولات ظاهری به‌نوبهٔ خود نشانی و تابعی از آن تحولات باطنی‌اند. قرآن خود آیه‌ای دارد که: یَعْلَمُونَ ظَاهِراً

مِنَ الْحَیٰوةِ الدُّنیٰا وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِهُمْ غٰافِلوُنَ (۷/۳۰): آنها فقط ظاهری از زندگی دنیا را می بینند و از آخرت غافلند.

گوئی که از ظواهر در گذشتن و باطن عالم را دیدن مساوی با یافتن آخرت است. این همان کاری است که صدرالدین با کشف حرکت باطنی عالم کرده است و با نشان دادن حرکت عمقی و باطنی در جهان، آخرت و وقوع حتمی و اجتناب ناپذیر آن را هم نشان داده است.

در اینجا توجه به این نکته بسیار مهم ضروری است که حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد، زیرا حرکت از خواص و اعراض ماده است و در آنجا که ماده ای نباشد حرکتی هم وجود نخواهد داشت، بنابراین در موجودات غیرمادی و به اصطلاح در مجردات حرکت و یا حرکت جوهری وجود ندارد.

۳ـ زمان بعد چهارم ماده

ما بدون تردید میان حوادث گذشته و حال نوعی توالی می یابیم و می بینیم که حوادث پیوسته یکی پس از دیگری رخ داده است. از این توالی ضروری مفهوم کمیت متصل ناپایداری در ذهن ما پدید می آید که آن را زمان می نامند. دربارهٔ حقیقت و ماهیت زمان اقوال مختلفی وجود دارد که از آن جمله است:

۱ـ زمان مقدار حرکت است برحسب متقدّم و متأخر (ارسطو). ۲ـ امری است موهوم که هیچ گونه واقعیت خارجی ندارد. ۳ـ جوهری است قائم به ذات و غیرمادی. ۴ـ عین حرکت است. ۵ـ زمان هم مانند مکان صورت ذهن ما است یعنی ما طوری آفریده شده ایم که همه اشیای مادی را در قالب زمان و مکان ادراك می کنیم (کانت). ۶ـ زمان و مکان هر یك وجودی جداگانه، عینی، مطلق و مستقل از اشیا دارند؛ چه موجودات باشند و چه نباشند سیلان و گذشت زمان همچنان جاودانه ادامه دارد و حتی ممکن بود خداوند هیچ موجودی غیر از زمان نیافریند (نیوتن). ۷ـ زمان از لحاظ فیزیکی امری است نسبی و سرعت و شتاب مطلق در فیزیك قابل اثبات نیست بلکه معیار حداکثر سرعت، سیر نور است و زمان هر چیزی را باید به لحاظ مکان آن چیز و ناظر مخصوصی که به آن می نگرد در نظر گرفت؛ بنابراین در برآورد فیزیکی هر چیزی را باید ترکیبی از زمان و مکان دانست یعنی زمان را هم بر ابعاد جسم اضافه کرد و آن را «زمانی ـ مکانی» نامید (انیشتن).

اما بنابر حرکت جوهری ترتب امور و توالی حوادث در ظرف ناپایدار مستقل یا غیرمستقلی به نام زمان انجام نمی گیرد بلکه درست همان طور که میان اعداد ترتیب طبیعی وجود دارد و محال است بتوان جای عدد ۴ و ۹ را با هم عوض کرد که باز هم ۴ و ۹ باشند. بلکه ۴ بودن ۴ به این است که میان ۳ و ۵ باشد. همین طور هم جوهر در حرکت خود تقدم و تأخر ذاتی و حقیقی دارد و نمی توان مثلاً جای جوانه را با هسته عوض کرد. سراسر جواهر و اعراض عالم یکپارچه حرکت واحد است

که در هر آنی از آنات، فعلیت آنِ قبل، و قوّه آنِ بعد است؛ حتی خود «آن» هم در همین «واحد» مندرج است و از همان «واحد» انتزاع می‌شود نه از چیزی بیرون از آن.

به عبارت دیگر: زمان واقعیتی است انکارناپذیر و نمی‌توان مثلاً فاصلهٔ میلاد مسیح (ع) تا هجرت پیامبر اسلام (ص) را امری موهوم دانست اما این زمان در ذات و ماهیت جوهر عام مندرج است و همان‌طور که محال است بتوان مفهوم جسم را بدون مفهوم امتداد تصور کرد جوهر جسمانی عالم را نیز نمی‌توان بدون حرکت و سیلان تصور کرد.

پس اگر حرکت در ذات و جوهر جسم باشد، و زمان هم از حرکت پدید می‌آید باید ضرورتاً پذیرفت که زمان یکی از ابعاد ماده است، یعنی اگر ماده سه بعد پهنا و درازا و ستبرا دارد، بعد دیگری هم دارد و آن عبارت است از زمان.

۴ـ حل مشکل حدوث و قدم زمانی عالم

یکی از مسائل مورد اختلاف میان متکلمین و فلاسفه این است که آیا عالم ماده، آغاز زمانی دارد یا ندارد یعنی، آیا اگر به عقب باز گردیم به نقطه‌ای از زمان می‌رسیم که عالم از آنجا آغاز شده باشد، یا هر قدر هم پیش برویم باز می‌بینیم جهان و زمانی وجود دارد؟ بسیاری از اهل کلام، جهان را حادث زمانی و بسیاری از فلاسفه، و از جمله، مادیین آن را قدیم زمانی می‌دانند. کانت معتقد است که این مسأله از مسائل جدلی الطرفین عقل نظری و غیرقابل حل است. اما بنابر حرکت جوهری، معلوم شد که خارج از عالم زمانی وجود ندارد تا عالم را قدیم زمانی بدانیم. زیرا قدیم زمانی در صورتی معنی دارد که کسی مانند نیوتن، زمان را موجودی مطلق و مستقل بداند ولی اگر زمان مولود خود عالم باشد و از حرکت ذات و جوهر خود عالم ماده پدید آید، دیگر بحث از قدیم زمانی بودن عالم بی‌مورد است چون ذات و گوهر عالم یك‌پارچه حرکت است و پیداست که حرکت هم موجودی است که دم به‌دم و آن به آن موجود می‌شود و چنین موجودی را قدیم دانستن بی‌معنی است و به گفتهٔ مولانا:

عمر همچون جوی نونو می‌رسد — مستمری می‌نماید در جسد

۴

برهان نظم

منظور از «برهان نظم» که یکی از مهمترین براهین خداشناسی است ـ چنانکه از نامش پیداست ـ برهانی است که از نظام آفرینش این جهان، راه روشنی به سوی اثبات وجود خدا می گشاید.

این برهان در حقیقت از دو مقدمه تشکیل یافته است که یکی جنبهٔ حسی و تجربی دارد و دیگری صددرصد عقلی است.

در مقدمه اول که صغرای این قضیه منطقی را تشکیل می‌دهد، با بررسیهای مختلفی روی دقیقترین مسائلی که در علوم تجربی و طبیعی به ثبوت رسیده است و نیز با کمك گرفتن از مشاهدات عینی در جهان طبیعت، این واقعیت اثبات می شود که نظام شگرف و خیره کننده ای بر این جهان حکمفرماست، و از کوچکترین ذرات وجود ما ـ تك یاخته ـ با ساختمان پیچیده اش گرفته، تا هر یك از مجموعه دستگاههای بدن ما ـ قلب و مغز و سلسلهٔ اعصاب و سلسلهٔ رگها ـ و ارتباط و همکاری نزدیك و هماهنگی آنها با یکدیگر، تا منظومه‌های بزرگ آسمان تا آنجا که می‌شناسیم و از آن آگاهیم، همگی از نظام دقیق و کاملا حساب شده ای تَبَعیّت می کنند.

در مقدّمهٔ دوم که کبرای قضیه است، اثبات می شود که پیدایش نظم ـ مخصوصاً هنگامی که به صورت دستگاههای پیچیده و فوق العاده دقیق در آید ـ بدون دخالت یك مبدأ عقل و شعور و بدون رهبری علم گسترده، امکان‌پذیر نیست.

بنابراین، روحِ این استدلال عقلی است، و کمك گرفتن از حسّ و تجربه تنها برای اثبات یك مقدمه است، وگرنه پایهٔ استنتاج کلّی که بر کُبرا گذارده می شود صد درصد عقلی است. ضمناً اگر گاهی از روی مسامحه آن را یك «دلیل تجربی» نام می نهند، دلیلش همان است که گفته شد. (در این زمینه توضیح بیشتری نیز خواهد آمد.)

اشکال و پاسخ

از آنچه گفتیم به یك اشکال احتمالی پاسخ داده می شود و آن اینکه: ضمن بحثهای مربوط به اثبات وجود «خدا» در مورد بهانه های منکران، از جمله اینکه چرا او در حس و تجربه نمی گنجد؟ بر این نکته تأکید خواهیم کرد که موضع حس و تجربه در مقابل مسائل ماورای طبیعت موضع «نفی و انکار» نیست، بلکه موضع «لاادری» (نمی دانم) است؛ یعنی براساس حس و تجربه نمی توان در مورد بود و نبود خدا، و جهان ماورای طبیعت، موضع مثبت یا منفی اتخاذ کرد؛ چرا که این امور از قلمرو حاکمیت حس و تجربه بیرون است؛ درحالی که برهان نظم یك پایهٔ خود را روی حس و تجربه می نهد، و از عالم «طبیعت»، برای رسیدن به جهان «ماورای طبیعت» پلی می زند.

اما، با توجه به آنچه در تحلیلِ مقدماتِ برهان نظم گفتیم، معلوم شد که این برهان در نهایت یك برهان عقلی است، و کبرای قضیّه را که در درجه اول اهمیت قرار دارد از عقل می گیرد؛ هر چند صغرای آن حسی و تجربی است. به تعبیر دیگر دلیل حسی آن است که «تمام» مقدماتش از حس گرفته شود، مثل اثبات ترکیب آب از «اکسیژن» و «ایدروژن» از طریق آزمایشهایی که معمول است، و می‌دانیم این امر در مورد مسائل ماورای طبیعی غیرممکن است.

ویژگیهای برهان نظم

۱ـ برهان نظم از این نظر که یك پایه حسی دارد و پایهٔ دیگرش نیز چنان روشن است که تقریباً به شکل ریاضی می توان آن را اثبات کرد، از براهین روشنی است که حتی کسانی را که در استدلالات فلسفی خالص گرفتار وسوسه می شوند، می تواند قانع کند.

۲ـ برهان نظم نیاز به اثبات نظم در سراسر جهان ندارد، بلکه در هر گوشه ای نظام دقیقی که کشف شود، هر چند بقیه برای ما مجهول باشد، برای نتیجه گیری کافی است؛ فی المثل هرگاه ما به یك کتابخانه بزرگ قدم بگذاریم و کتابی را برداریم که یك موضوع مهم علمی یا ادبی یا ریاضی را در طی فصول و ابواب منظمی تعقیب و نتیجه گیری می کند، یقین پیدا می کنیم که این اثر تراوش فکر یك نفر دانشمند توانا بوده، نه اثر گردش نامنظم و تصادفی قلم یك بیسواد در روی صفحات کاغذ، هر چند بقیهٔ کتابهای آن کتابخانه را اصلا مطالعه نکرده باشیم.

روی این حساب برهان نظم در حقیقت یك دلیل بر خداشناسی نیست، بلکه می تواند یك سلسله دلایل را در این رابطه تشکیل دهد، و هر موجودی با سازمان منظمی که دارد پایهٔ یك قیاس منطقی در این زمینه خواهد بود و به همین دلیل قرآن مجید نیز بعد از ذکر هر یك از اسرار آفرینش موجودات، جمله پر معنی «**إنَّ فی ذٰلِك لآیَةً...**» (در این امور نشانه ای است از عظمت خداوند) یا مانند آن را تکرار می کند.

۳ـ برهان نظم به دلیلی که در بالا گفته شد یك برهان پویاست؛ زیرا هر کشف تازه ای که در علوم طبیعی از اسرار جهان هستی صورت می گیرد، آیت و نشانهٔ جدیدی برای اثبات وجود خدا در اختیار اندیشمندان می گذارد، یا به گفته «هرشل» دانشمند معروف فلکی: «هر قدر دامنهٔ علم گسترده تر می شود استدلالهای دندان شکن و قویتری برای وجود خداوند ازلی و ابدی به دست می آید».

کوتاه سخن اینکه هر کس به تناسب سطح فکر و میزان معلوماتش می تواند از این برهان وسیع بهره بگیرد، یعنی دلیلی است مشترك میان ساده ترین اذهان و ژرف اندیش ترین آنها.

۴ـ برهان نظم چون انسان را به بررسی ظریفترین و دقیقترین سازمانهای جهان هستی دعوت می کند، و پرده از روی مواهب عظیم آفرینش برمی دارد، پیوند و عشق عمیقی میان «مخلوق» و «خالق» برقرار می سازد، و زبان و فکر او را بی اختیار به حمد و تسبیح خدا وامی دارد، عشق و محبتی که زندگی او را روشن می کند و به آن مفهوم و هدف می دهد، به وجود می آورد.

۵ـ قرآن مجید در بحثهای توحیدی خود بیش از هر چیزی روی همین برهان تکیه می کند و با اصرار و ابرام بی نظیری، افراد بشر را به مطالعه در خلقت موجودات به منظور شناخت خداوند سوق می دهد. مخصوصاً همه جا «توحید ربوبی» پروردگار را در مبارزه با مشرکان به همین برهان مربوط می سازد.

گاه انسان را به سیر «آفاقی» و «انفسی» به صورت کلی دعوت کرده، می گوید: **سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ في أَنْفُسِهِمْ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ**... (۴۱ / ۵۳) و گاه دست او را گرفته به مطالعه یك یك پدیده های نظام یافتهٔ زمین و آسمان وامی دارد و می گوید:

إِنَّ في خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ، (۳/۱۹۰)

وَ الْفُلْكِ الَّتي تَجري فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَ تَصْريفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۲/۱۶۴).

و گاه او را به بررسی اسرار درون جانش پس از سیر در زمین فرا می خواند و می گوید:

وَ فِي الْأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنينَ وَ في أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ (۵۱ / ۲۰ـ۲۱).

در نهج البلاغه و کلمات پیشوایان اسلام نیز در مباحث خداشناسی و حتی در دعاها و مناجاتها، که زمینه ساز معرفت پروردگار است، توجه فوق العاده ای به برهان نظم شده است.

یادآوری لازم

با این همه ذکر یك نکته در اینجا لازم به نظر می رسد، و آن اینکه: هر یك از استدلالهای خداشناسی به روشن ساختن ناحیه ای از این بحث وسیع کمك می کند.

برهان نظم بیشتر روی این مسأله تکیه دارد که آفریدگار جهان یك مبدأ بزرگ علم و قدرت است بر خلاف مادیین که جهان را زاییدهٔ طبیعت فاقد شعور و عقل می‌دانند.

برای اثبات «واجب الوجود بودن» این مبدأ و سایر صفات او، باید از برهان «وجوب و امکان» و دلایل دیگر کمك گرفت. به تعبیر دیگر: در این برهان یك توافق ضمنی میان «خداپرستان جهان» و «مادیین» صورت گرفته، و آن وجود یك مبدأ ازلی و ابدی است؛ با این تفاوت که ماتریالیستها آن را «ماده» فاقد عقل و شعور می‌پندارند، و می‌گویند ماده این جهان ازلی است، و خداپرستان چنین امری را محال می‌دانند و جهان را تابلوی گویایی از علم و دانش مبدأ آفرینش معرفی می‌کنند، و می‌گویند چون این مبدأ را در طبیعت نمی‌یابیم، بنابراین در ماورای طبیعت است (لطفاً دقت شود). روی این حساب، بدیهی است هرگاه ما بتوانیم وجود علم و دانش را از طریق این برهان برای مبدأ جهان اثبات کنیم، مکتب مادیین ابطال می‌شود و از ذکر این برهان نیز هدفی جز این نیست.

نظم چیست

در اینجا تعریفی از نظم لازم است: شك نیست که ما بعضی اشیا و حوادث را منظم و بعضی را غیرمنظم می‌دانیم، اگر کمی دقت کنیم می‌بینیم زمانی در مورد یك پدیده سخن از نظم به میان می‌آوریم که اجزای آن به نحوی در کنار هم و در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته باشد که در مجموع هدف مشخصی را تعقیب و منظور ویژه‌ای را تأمین کند.

بنابراین نظم را می‌توان به این صورت تعریف کرد: نظم، گرد آمدن اجزای متفاوت با کیفیت و کمیت ویژه‌ای در یك مجموعه است؛ به طوری که همکاری و هماهنگی آنها یك هدف معین را تأمین کند.

پس در هر مجموعهٔ منظمی به طور قطع «هدفی» در کار است، به طوری که هر یك از اجزای مجموعه برای تأمین آن هدف به طور هماهنگ با سایر اجزا نقش خاص خود را ایفا می‌کند. به این ترتیب می‌توان از نظم به «هماهنگی» تعبیر کرد؛ زیرا هماهنگی بدون وجود یك قصد و هدف و غایت مشخص امکان‌پذیر نیست.

به این نکته نیز باید توجه داشت که لازمهٔ برقراری هماهنگی در یك مجموعه برای تأمین یك هدف مشخص این است که همکاری اجزا و کیفیات آنها در جهات و جنبه‌های گوناگون «حساب‌شده» باشد، که کمیت و کیفیت این همکاری و هماهنگی، به پیچیدگیها و ظرافت آن مجموعه در نظام خویش بستگی دارد.

اگرچه یك دوربین عکاسی و یك کامپیوتر، هر دو دارای نظم هستند، ولی مراتب نظم و پیچیدگی آنها متفاوت است، و طبعاً دومی از لحاظ هماهنگی اجزای تشکیل‌دهنده از کیفیت بهتری برخوردار است.

گزینش برای پیدایش یك دستگاه منظم

برای رسیدن به نظم در یك دستگاه، به طور مثال، در ساختمان یك ساعت، دست کم، هفت مرحله «انتخابگری» لازم است:

۱ـ انتخاب جنس: ساعت را از همه چیز نمی‌توان ساخت؛ مثلا برگ درخت، آب دریا و ذرات خاك برای ساختن ساعت، مصالح مناسبی نیستند، بلکه از میان اشیای موجود در طبیعت باید فلز سخت و مقاومی که قابل تقسیم به اجزای ظریف و کوچك باشد، انتخاب کرد.

۲ـ انتخاب کمیت: یك مقدار ناچیز فلز به درد این کار نمی‌خورد، یك تن آهن نیز بیهوده است، بلکه چند گرم از فلز ویژه‌ای مورد نیاز است.

۳ـ انتخاب کیفیت: این فلز می‌تواند آلیاژهای مختلفی داشته باشد؛ مسلماً آلیاژی که برای ساختن هواپیما و اتومبیل به کار می‌رود، برای ساختن ساعت مناسب نیست، بلکه آلیاژ خاصی لازم دارد.

۴ـ اندازه‌گیری و چیدن صحیح: این فلز باید به اندازه‌ها و اشکال مختلفی در آید و چرخکها بر صفحه داخلی در فواصل معینی نصب شود.

۵ـ هماهنگی: ممکن است هر یك از اجزای ساعت در حدّ خود خوب و کامل باشد، ولی مجموعهٔ آن با هم هماهنگ نباشد، نظیر ارگانهایی که هر کدام برای خود خوب کار کنند اما از هماهنگی لازم برخوردار نباشند. باید این هماهنگی خاص را برقرار کرد.

۶ـ گزینش محرك متناسب: ساختمان که تمام شد، باید نیروی محرکی آن را به حرکت در آورد. مسلماً این نیروی محرك باید به اندازهٔ معینی فشار روی چرخها وارد سازد نه کمتر و نه بیشتر.

۷ـ جهت‌گیری حرکت: این حرکات مسلماً باید به سمت معینی هدایت شود و به اصطلاح خط داشته باشد تا هدف اصلی ـ نشان دادن وقت صحیح ـ از آن به دست آید.

هرگاه یکی از این انتخابهای هفتگانه نادرست یا ناقص انجام گیرد، نتیجه آن خواهد بود که یا ساعت اصلا کار نکند یا وقت صحیح را نشان ندهد. گاه حتی کم و زیاد شدن یك صدم میلی‌متر یا میلی‌گرم در دقت کار دستگاه تأثیر می‌گذارد؛ تأثیری که حواس انسان قادر به تشخیص آن نیست، و باید از وسایل الکترونیکی برای سنجش آن کمك گرفت.

خلاصه، ما در تمام این مراحل با اعداد و ارقام دقیقی سروکار داریم، و از میان هزاران عدد در هر مرحله، باید رقم خاصی را برگزینیم، تا ما را به مطلوب برساند.

اکنون به ارتباط «نظم» و «عقل» می‌پردازیم.

رابطهٔ منطقی و ریاضی «نظم» و «عقل»

«برنامه‌ریزی دقیق»، «سازماندهی حساب شده» و «داشتن هدف» سه عنصر اصلی نظم را تشکیل می‌دهد و معلوم است که این امور با توجه به انتخاب لازم در مراحل مختلف بدون دخالت عقل و شعور ممکن نیست.

چرا نمی‌توان باور کرد فرد نابینا و بیسوادی یك کتاب علمی را با فشار دادن انگشت روی دکمه‌های ماشین تحریر تصادفاً به رشتهٔ تحریر در آورد؟

چرا گچ‌کاری ظریف و زیبا را حتماً اثر ذوق و هنر استاد چیره‌دستی می‌دانید؟

چرا احتمال نمی‌دهید جرّاحی مهم و موفق روی مغز و قلب و چشم، به وسیلهٔ کسی انجام گرفته باشد که در عمرش هرگز دست به چاقوی جراحی نبرده است، و کمترین اطلاعی از پزشکی و جراحی ندارد؟

چرا دستگاه مغز الکترونیکی را محصول کار ورزیده‌ترین و آگاهترین مهندسان می‌دانید؟

و چرا مسافرت به کرهٔ ماه را نتیجه تلاش شبانه‌روزی و مستمر هزاران دانشمند و طراح و تکنیسین ماهر می‌شمرید، نه مولود کار تصادفی چند بیسواد و ناآگاه؟

با اینکه در ایجاد هیچ یك از این آثار صنعتی و هنری و پزشکی و علمی مشخصاً حضور نداشته‌اید، آیا جز این است که همه جا یك رابطهٔ منطقی میان «نظم» از یك سو، و علم و عقل و شعور و برنامه و هدف از سوی دیگر می‌بینید که بر سر دوراهیها و چندراهیهای فوق‌العاده زیاد و پیچیده‌ای که در مسیر وصول به هدف وجود دارد، این برنامه را هدایت و رهبری می‌کند؟

این یك منطق روشن و غیرقابل انکار است که اگر فرضاً کسی آن را در بحث و مناظره انکار کند، در عمل روزانهٔ خود هرگز منکر آن نیست.

همین سخن را می‌توان با زبان ریاضی شرح داد. «کِرسی مُوریسِن» در کتاب *راز آفرینش انسان* مثالی انتخاب کرده، می‌گوید:

«ده عدد سکه را از شمارهٔ یك تا ده علامت بگذارید و آنها را در جیب خود بریزید و به هم بزنید، پس از آن سعی کنید آنها را به ترتیب شمارش از یك تا ده در آورده، و هر کدام را که در آوردید پیش از آنکه سکه بعدی را در آورید، آن را دوباره به جیب بیندازید. به این ترتیب احتمال آنکه شماره یك بیرون بیاید معادل «یك» بر «ده» است، احتمال آنکه شماره یك، دو به ترتیب بیرون بیاید «یك» بر «صد» است، احتمال آنکه شماره های یك و دو و سه مرتب بیرون بیاید، یك در هزار است.

احتمال آنکه شماره های یك و دو و سه و چهار متوالیاً در آید «یك» در «ده هزار» است، و به همین منوال احتمال در آمدن شماره‌ها به ترتیب کمتر می‌شود، تا آنکه احتمال بیرون آمدن

شماره های از یك تا ده، به رقم «یك» بر «ده میلیارد» می رسد. منظور از ذکر مثالی به این سادگی آن است که نشان داده شود ارقام در مقابل احتمالات چگونه قوس صعودی می پیمایند.

برای به وجود آمدن حیات در روی کرهٔ ارض آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث احتمالات ریاضی محال است تصور شود که این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند، و به همین دلیل ناگزیر باید معتقد بود که در طبیعت قوه مدرك خاصی وجود دارد و در جریان این امور نظارت می کند، وقتی به این نکته اذعان آوریم باید ناچار معتقد شویم که مقصد و منظور خاصی نیز از این جمع و تفریقها و از پیدایش حیات در بین بوده است». [1]

و اینك مثال گسترده تری می آوریم:

می دانید حروف فارسی از نظر نوشتن، بعضی (مانند ب) به چهار صورت (ب، ـب، بـ، ـبـ) نوشته می شود، و بعضی (مانند و) به دو صورت (و، ـو)، و مجموعاً بیش از یك صد شکل پیدا می کند و ما عجالتاً یك صد شکل حساب می کنیم، فرض کنید ماشین تحریر ما نیز همین یك صد صورت را داشته باشد. احتمال تصادفی یکی از این حروف به طور مشخص، یك صدم، و احتمال تصادفی دو حرف مشخص پشت سر هم یك ده هزارم است.

و حال اگر کتابی داشته باشیم که در هر صفحه آن ۲۰ سطر، و در هر سطر ۵۰ حرف، وجود داشته باشد، هر صفحه مجموعاً یك هزار حرف در خود جای خواهد داد. بنابراین احتمال تصادفی تایپ کردن یك صفحه از مطالب کتاب به طور صحیح و منظم مساوی کسری است که صورت آن یك، و مخرج آن یك عدد یك خواهد بود با دوهزار صفر در کنار آن!

این عدد به قدری عظیم و سرسام آور است که هیچ کس نمی تواند آن را به درستی تصور کند، اگر تمام اَتمهای منظومه ها و کرات آسمانی را حساب کنیم در برابر آن مسلماً عدد کوچکی خواهد بود! به همین دلیل یك احتمال از این عدد بزرگ به قدری کوچك است که عملا هیچ فرقی با صفر ندارد.

حال اگر این کتاب یك هزار صفحه داشته باشد، احتمال تصادفی تایپ آن به وسَیله یك بیسواد، یك احتمال از کسری خواهد بود که مخرج آن ۲ میلیون صفر داشته باشد. و اگر کتابخانه ما فقط هزار کتاب در علوم و فنون مختلف به این صورت داشته باشد، دومیلیارد صفر در مخرج کسر خواهیم داشت!

اگر در یك متر هزار صفر بگنجد، در یك کیلومتر یك میلیون صفر خواهد بود، و دو میلیارد صفر حتماً دوهزار کیلومتر را اشغال می کند! و نتیجهٔ این کسر با صفر هیچ تفاوتی نخواهد داشت؛ یعنی محال است یك فرد بیسواد محض با حرکات بی هدف انگشتهایش روی حروف ماشین تایپ تمام

---

۱. *راز آفرینش انسان.*

این کتابها را بدون غلط ماشین کرده و تحویل دهد.

آیا تصادف به کلی منتفی است؟

در اینجا جای یك سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه: قطع و یقینی که ما در این گونه مسائل داریم، به این معنی نیست که هیچ‌گونه احتمال خلافی در کار نباشد، بلکه به این معنی است که احتمال خلاف در حساب احتمالات آن قدر ضعیف است که هیچ عقل سلیمی آن را به حساب نمی‌آورد ولی بالأخره احتمال تصادف به کلی منتفی نیست.

اما توجه به یك نکته، مشکل را حل می کند و آن این است که احتمال تصادف در این گونه موارد از قبیل بازی با اعداد است وگرنه در تمام علوم این‌چنین اعدادی را با صفر مساوی می‌دانند.

حتی اگر کسی به طور جدی ـ نه شوخی ـ روی این احتمال تکیه کند او را مبتلا به مالیخولیا می‌شمرند. به طور مثال، اگر کسی جِدّاً احتمال بدهد «بوعلی سینا» اصلا سواد نداشته و از فلسفه و طب و علوم و فنون دیگر، بی‌اطلاع بوده و آثاری که از او باقی مانده احتمالا نتیجهٔ حرکات تصادفی قلم او روی صفحات کاغذ بدون هیچ هدف بوده است، آیا احدی در جنون وی تردید می‌کند؟ یا اگر کسی بگوید «سعدی» و «حافظ» مطلقاً ذوق ادبی نداشته‌اند، و صاحب کتاب *جواهر الکلام* آن فقیه بزرگ گرانقدر نیز یك مسئله فقهی نمی‌دانسته، و این آثار که از این بزرگان ادب و فقاهت به جای مانده، سراسر محتملا مولود تصادف است، این حرفها به سُخریّه و هذیان شبیه‌تر است تا به یك حرف جدی؛ با اینکه کسری که در این گونه موارد وجود دارد، نسبت به کسری که در محاسبه بالا گفتیم به مراتب معقولتر به نظر می‌رسد.

نتیجه اینکه احتمال مزبور تنها در عالم محاسبه اعداد ذهنی قابل ذکر است، وگرنه از نظر محاسبات علمی و نتایج عینی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ چرا که همهٔ ما، ابن سینا را بدون شك یك فیلسوف و طبیب ماهر، مرحوم صاحب کتاب *جواهر الکلام* را یك فقیه بزرگ و سعدی و حافظ را دو شاعر با ذوق و کم‌نظیر می‌دانیم، و تنها دلیل ما بر این، آثار فلسفی و فقهی و شعری آنهاست والاّ ما به باطن و درون فکرشان جز از این طریق راهی نداریم و آن هم در تحلیل نهایی به حساب احتمالات منتهی می‌شود.

تعریف تصادف

«تصادف» نقطهٔ مقابل «نظم» است، کسانی که منکر نظم در جهان طبیعتند معمولا به تصادف اعتقاد دارند اما از آنجا که این کلمه در دومعنی کاملا متفاوت به کار می‌رود، توضیحی در اینجا لازم است تا اشتباهی پیش نیاید.

گاه تصادف به معنی انکار «علت فاعلی» است که در این صورت مرادف با انکار قانون علیت است که جز برای «منکران علیت» مورد قبول نیست؛ زیرا حتی مادیین که منکر خدا هستند منکر قانون علیت نیستند و تصادف به معنی انکار علت فاعلی را قبول ندارند.[۱]

معنی دیگر تصادف که معنی رایج آن است، انکار «علت غایی» و به تعبیر دیگر انکار «هدف» و برنامه است.

در بحثهایی که در اینجا داریم «تصادف» فقط به معنی دوم به کار می‌رود. بنابراین آنهایی که اعتقاد به تصادف دارند، هرگونه هدف و برنامه و جهت‌گیری و طبعاً هرگونه عقل و اندیشه را در پیدایش این جهان انکار می‌کنند که ادعای آنها با توجه به آنچه در بحثهای گذشته آوردیم و در مباحث آینده خواهد آمد، بسیار نادرست و غیرمنطقی است.

نظم در جهان طبیعت

درست است که با یك مطالعه زودگذر در طبیعت، در آسمان و زمین، در گیاهان و جهان حیوانات و انسانها، در ساختمان یك گل، یا چشم یك انسان، به زودی درمی‌یابیم که پدیده‌ها و موجودات این عالم اموری بی برنامه و از هم گسسته و ناموزون نیستند، ولی مهم این است که هر قدر مطالعات ما در این زمینه عمیقتر و سطح دانش ما بالاتر می‌رود، به عمق این نظم و هماهنگی آشناتر می‌شویم.

امروز براستی ما می‌توانیم برای ساختمان حساب شدهٔ «یك برگ درخت» و طبقات چندگانه آن و وظایفی که سلولهای هر طبقه در آن بر عهده دارند، و انواع و اقسام برگها و ویژگیهای هر کدام، یك کتاب قطور بنویسیم، و به شعر آن شاعر معروف که هر یك از برگ درختان سبز را دفتری از معرفت پروردگار می‌دانست، تحقق عینی دهیم.

قرآن در اینجا راهنمایی جالبی می‌کند و می‌گوید: **وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ** (و چه بسیار نشانه‌ها که در آسمان و زمین (از عظمت خدا) وجود دارد که آنها از کنار آن می‌گذرند و از آن روی گرداننـد)! (۱۲ـ۱۰۵)

اینکه حتی ساده‌ترین پدیده‌ها در نظر ما، ممکن است اسرار آمیزترین و شگفت‌ترین آنها باشد، از این لحاظ است که یکی از دلایل موفقیت دانشمندان بزرگ در کشفیات علمی خود، به کار بستن این اصل منطقی است که جهان را مجموعه‌ای از اسرار و شگفتیها و رموز می‌دانستند.

۱ـ فلاسفه برای هر موجود مادی چهار علت قائلند: علت فاعلی ـ علت غایی ـ علت مادی و علت صوری که در مثال ساده زیر مشخص می‌شود:

یك میز دارای ماده‌ای است که «علت مادی» نامیده می‌شود. و دارای صورتی است که آن را «علت صوری» می‌گویند. سازنده آن «علت فاعلی» است. و هدفش که نشستن پشت آن است «علت غایی» است. علت غایی در تصور مقدم بر سایر علل و در وجود مؤخّر از آنهاست.

به طور مثال، افراد زیادی قبل از «نیوتن» افتادن سیب را از درخت دیده بودند، ولی به سادگی از کنار آن گذشتند، تنها نیوتن بود که با مطالعه در اسرار همین پدیده، موفق به کشف یکی از بزرگترین قوانین علمی (قانون جاذبه با فورمول مخصوصش) شد.

امروز می‌توانیم دربارهٔ ساختمان یك «یاخته» و ریزه کاریهای حیرت‌انگیزی که در آن به کار رفته، یا دربارهٔ جهان اسرارآمیزی که درون «اتم» نهفته است، و همچنین دربارهٔ ساختمان «چشم» و طبقات مختلف و بسیار ظریف و جالب و فیزیولوژی آن و دربارهٔ مغز آدمی و مناطق فوق‌العاده حساس و عجیب آن، کتاب، یا کتابها بنویسیم. و اگر هر یك از این «کتابهای زنده» و سطور و کلمات و حروف آن را زیر حساب احتمالات بگذاریم، نتایجی شگفت‌تر از آنچه دربارهٔ کتابهای دست‌نویس گفتیم به دست می‌آید.

خلاصه این «جهان» مانند «کتاب» بسیار بزرگی است که هر «فصل» و هر «باب» آن خود کتاب کلانی را تشکیل می‌دهد، و از طرف مؤلف آگاهی تألیف یافته و هر جمله و هر سطر آن حاوی یك سلسله «معانی» و «مفاهیم» و «هدفها»ست[1]، و کتابخانه‌های بزرگ دنیای انسانیت همه شرح گوشه‌ای از این کتابهای تکوینی است. و نظمی که در جمله بندیها و سطور و ابواب و فصول آن به کار رفته، حاکی از علم و قدرت بی‌پایانی است که آن را رقم زده است.

گرچه هنوز اطلاعات بزرگترین دانشمندان بشر از این کتاب کلان جهان طبیعت بسیار ناچیز است، ولی همین اندازه که از آن خوانده‌ایم ما را به عظمت آن آشنا ساخته، و هر قدر توفیق بیشتری برای فهم کلمات و سطور آن پیدا کنیم ما را در این اعتقاد راسختر می‌سازد.

جالب است که بگوییم روی این حساب تمام کتابهای درسی ما، در تمام رشته‌های علوم طبیعی، کتاب توحید و خداشناسی است، به این شرط که علاوه بر شناخت «پدیده‌ها» در پرتو این علوم، به شناخت «پدید آورندهٔ» آن نیز بیندیشیم و همچون دانشمندانی نباشیم که تمام همتشان کشف پدیده‌هاست نه علتها؛ یا اگر از علتها پی‌جویی می‌کنند همین که به ماورای جهان طبیعت رسیدند، متوقف می‌شوند.

قرآن مجید راهگشا و الهام‌بخش مؤثری در این زمینه است، به عنوان نمونه:

۱ـ آیات فراوانی از قرآن انسانها را به مطالعهٔ عمیق اسرار آفرینش دعوت می‌کند، و برای برانگیختن افکار در این زمینه بعد از ذکر نشانه‌های نظم در عالم هستی تعبیرهای پرمعنا و حرکت‌آفرینی دارد:

اِنَّ فی ذٰلِكَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ (در اینها نشانه‌ای است برای آنها که تعقل می‌کنند) (۶۷/۱۶).

۱ـ به نزد آنکه جانش در تجلّیٰ است   همه عالم کتابِ حقّ تعالیٰ است ... (محمود شبستری)

إِنَّ فی ذٰلِكَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَذَّكَّرُونَ (۱۶ / ۱۳).
إِنَّ فی ذٰلِكَ لَآیاتٍ لِكُلِّ صَبّارٍ شَكُورٍ (۳۱/۳۱).

مخصوصاً در آیه اخیر با تکیه روی «صبر» و «شکر» لزوم شکیبایی در تعمق هرچه بیشتر و جستجوگری از اسرار آفرینش را که انگیزه‌ای بر شکرگزاری دربرابر مواهب الهی است گوشزد می‌کند، که آن نیز به نوبهٔ خود وسیله‌ای است برای معرفت بیشتر.

۲ـ در آیات متعددی از قرآن اشاره به «تسبیح» و «حمد» عمومی تمام موجودات جهان در پیشگاه پروردگار شده است.

سَبَّحَ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ وَ هُوَالْعَزیزُ الْحَكیمُ (تمام موجوداتی که در آسمانها و زمین هستند تسبیح خدا می‌گویند و او توانا و داناست) (۱/۶۱).

وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبیحَهُمْ (هر چیزی تسبیح و حمد خدا می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید) (۴۴/۱۷).

می‌دانیم حقیقت «حمد» ستایش دربرابر صفات کمال، و «تسبیح» تنزیه و پیرایش از نقصانهاست؛ و روشنترین تفسیر این آیات آن است که همهٔ موجودات این جهان، با زبان حال صفات «جمال» و «جلال» خدا را بازگو می‌کنند، همان‌گونه که یك تابلو زیبا، و یك قطعه شعر عالی، با زبان حال، چیره‌دستی هنرمند و مهارت و ذوق شاعر را شرح می‌دهد.

مخصوصاً این تعبیر که «شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید»، اشاره پرمعنایی به این حقیقت است که آنچه شما از اسرار آفرینش می‌دانید، دربرابر آنچه هنوز از شما پنهان است بسیار کم و ناچیز است.

۳ـ در حدیثی از امیر مؤمنان علی (ع) می‌خوانیم «لاعبادةَ كَالتفكُّرِ فی صُنْعِ اللّهِ» (هیچ عبادتی به پایهٔ تفکر در اسرار آفرینش الهی نمی‌رسد.) چرا که این تفکر خمیرمایه معرفةالله، و معرفةالله ریشه تمام عبادتها و خودسازیها است.

فرضیه‌های علوم طبیعی به تنهایی کافی نیست

امروز فرضیه‌های گوناگونی دربارهٔ آفرینش جهان، پیدایش زمین، ظهور جانداران و مانند آن وجود دارد؛ بعضی گمان می‌کنند با قبول این فرضیه‌ها و نظریه‌ها، دیگر لزومی ندارد که قبول کنیم جهان و حیات انسان به وسیلهٔ اراده‌ای حکیمانه به وجود آمده است. مثلا طبق نظریه معروف «لاپلاس»، کرات منظومه شمسی در اثر نزدیکی و برخورد خورشید با یك ستاره عظیم دیگر، از خورشید جدا شده، به دور مرکز اصلی شروع به حرکت کرده است. و یا گفته شده است که حیات، در اثر جمع شدن یك سلسله شرایط شیمیایی پدید آمده است و سپس طبق «قانون تکامل» رشد و تکثیر یافته تا به مرحلهٔ امروزین رسیده است.

ما فرضیهٔ «لاپلاس» را دربارهٔ اینکه زمین قطعه‌ای است که از خورشید جدا شده است و فرضیه کسانی که می‌گویند: حیات با پیدایش یك موجود تك سلولی پدید آمده است عجالتاً می‌پذیریم، اما می‌خواهیم ببینیم آیا با تصادف و اتفاق (یعنی عدم دخالت عقل و علم و شعور و اراده و هدف) می‌توان همین فرضیه‌ها را توجیه کرد؟ تا چه رسد به اینکه به وسیلهٔ آنها بی‌نیاز از جهان ماورای طبیعت شویم.

آیا فراهم آمدن شرایط لازم برای تحقق این امور طبق حساب احتمالات بدون دخالت عقل و شعور امکان‌پذیر است؟ یا به گفته بعضی تمام عمر کرهٔ زمین برای پیدایش تصادفی «یك ذره پروتئین» هم کافی نیست!

بهتر است این سخن را از زبان خود دانشمندان علوم طبیعی بشنویم. در اینجا رشته سخن را به دست «کرسی موریسن» در کتاب راز آفرینش انسان می‌سپاریم و بخشهایی از سخنان نغز او را در اینجا می‌آوریم:

۱ ـ «بعضی از ستاره شناسان معتقدند که احتمال نزدیکی دو ستاره به هم تا حدی که قوهٔ جاذبه آنها روی هم اثر بگذارد و آنها را به سوی یکدیگر بکشاند، به نسبت یك به چند میلیون است.

احتمال آنکه دو ستاره با یکدیگر تصادم کنند، و باعث تجزیه و تلاشی یکدیگر شوند، به قدری نادر است که از حوصلهٔ قدرت محاسبه بیرون است.

بنابراین معلوم می‌شود که حتی اگر این فرضیه را بپذیریم که زمین قطعه‌ای است که در یك تصادم از خورشید جدا شده است، برای وصول به همین یك مرحله باید قبول کنیم که عمد و قصدی در کار بوده که این تصادم را به وجود آورده، و از آن هدف نهایی داشته است»[1].

۲ ـ در مراحل بعدی یعنی پیدایش شرایط حیات و جمع و جور شدن تمام عوامل سازندهٔ آن، نیز همین مشکل وجود دارد، و هرگز نمی‌توان از طریق تصادف و اتفاق این پدیده را توجیه کرد. «کرسی موریسن» در این باره می‌گوید:

«ممکن نیست تمام شرایط و لوازمی که برای ظهور و ادامه حیات ضروری است، صرفاً برحسب تصادف و اتفاق در زمان واحد بر روی سیاره‌ای فراهم شود»[2].

۳ ـ می‌دانیم که یکی از ساده‌ترین شرایط حیات جانداران بر روی زمین، وجود اکسیژن و ایدروژن و اسید کربنیك در روی زمین با نسبتهای معین است.

اکنون ببینیم این دانشمند در مورد این گازها چه می‌گوید؟

او تحت عنوان «گازهایی که ما استنشاق می‌کنیم» چنین می‌نویسد:

۱ـ راز آفرینش انسان، ص ۱۰.

۲ـ همانجا.

«اکسیژن و ایدروژن و اسید کربنیك، چه به تنهایی و چه در حال ترکیب و اختلاط با همدیگر، از ارکان اولیهٔ حیات جانداران به شمار می روند و اساساً مبنای زندگی در زمین بر آنها استوار است.

از میان میلیونها احتمال حتی یك احتمال هم نمی رود که در زمان واحد همه این گازها درسیاره ای جمع شوند و مقدار و کیفیت آنها نیز طوری متعادل شود که برای حیات کافی باشد. از طریق علمی برای این راز طبیعت توضیحی نمی توان داد و اگر بخواهیم بگوییم همهٔ آن نظم و ترتیب، تصادفی بوده است، آن وقت برخلاف منطق ریاضی استدلال کرده ایم».

۴ ـ اکنون به آغاز پیدایش حیات در کره زمین می پردازیم. آیا بدون یك برنامه دقیق قبلی پیدایش چنین پدیده ای امکان پذیر است؟

کرسی موریسن در کتاب خویش چنین می نویسد:

«در آغاز ظهور حیات در کرهٔ زمین اتفاق عجیبی رخ داده است که در زندگی موجودات زمین اثر فوق العاده داشته است: یکی از سلولها دارای این خاصیت عجیب شده که به وسیله نور خورشید پاره ای از ترکیبات شیمیایی را تجزیه کند، و از نتیجهٔ این عمل مواد غذایی برای خود و سایر سلولهای مشابه فراهم آورد. اخلاف یکی از این سلولهای نخستین، از غذاهایی که توسط مادرشان تهیه شده بود تغذیه کردند، و نسل حیوانات را به وجود آوردند؛ در حالی که اخلاف سلول دیگری که به صورت نبات درآمده بود، گیاهان جهان را تشکیل داده و امروز کلیهٔ جانداران زمینی را تغذیه می کنند. آیا می توان باور کرد که برحسب اتفاق یك سلول منشأ حیات حیوانات، و سلول دیگر ریشه و اصل گیاهان شده است؟» (ص ۵۸)

نکتهٔ جالب در اینجاست که نباتات و حیوانات که بعدها از این دو سلول انشعابی پدید آمده اند، مکمل یکدیگر، و نیازمند به یکدیگرند و هریك از اینها بدون دیگری نمی تواند به حیات خود ادامه دهد و هیچ یك از این مسائل را از طریق تصادف نمی توان توجیه کرد.

۵ ـ نکته دیگر اینکه منابع زیستی کره زمین محدود است. این چه برنامه دقیقی است که گیاهان و حیوانات را چنان در برابر هم قرار داده که زواید هر کدام مایهٔ حیات دیگری است. حیوانات در زندگی خود نیازمند به اکسیژن و گیاهان نیازمند به کربن هستند؛ اما حیوانات اکسیژن استنشاق می کنند و اسید کربنیك پس می دهند، و گیاهان برعکس از اسید کربنیك استفاده می کنند، یعنی برگ آنها که همانند ریهٔ انسان است، در برابر تابش آفتاب اسید کربنیك را به عنصر کربن و اکسیژن تجزیه می کند، کربن را در خود نگه می دارد و اکسیژن را پس می دهد.

نویسندهٔ راز آفرینش انسان در توضیح این سخن می گوید:

«همهٔ گیاهان و جنگلها و بوته ها و خزه ها و به طور کلی رستنیها، ساختمان اصلی وجودشان ترکیبی است از آب و کربن. حیوانات کربن را دفع می کنند و گیاهان اکسیژن را؛ و از

این روی، هرگاه یکی از این دو عامل متقابل متوقف می ماند، آن وقت یا حیوانات همه اکسیژنها را مصرف می کردند، و یا گیاهان کلیه کربنها را؛ و چون موازنه به هم می خورد، نسل هر دو به سرعت رو به انقراض و زوال می رفت»! (ص ۳۲)

از اینها که بگذریم و اندامهای یکی از حیوانات یا گیاهان را ـ قطع نظر از مسألهٔ هماهنگی دقیق آنها که خود داستان شگفت انگیز و طولانی دارد ـ در بخشهای مختلف مطالعه کنیم، آنچنان غرق در بهت و حیرت می شویم که مطالعه یك کتاب چندین هزار صفحه ای مملو از نکات دقیق و ظریف هرگز نمی تواند ما را این اندازه دچار بهت و حیرت و اعتراف و اقرار به قدرت بی پایان پروردگار و حکمت بالغهٔ آفرینندهٔ آن کند و به گفته سعدی:

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود! هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

۶ ـ در مورد فرضیهٔ تکامل که بعضی آن را برای توجیه پیدایش تصادفی جانداران کافی دانسته اند و گمان می کنند چون این تکامل تدریجاً و در طی میلیونها سال صورت گرفته، نیازی به رهبری یك عقل کل نداشته است.

توجه به یك نکتهٔ اساسی روشن می کند که این اصول، بدون دخالت قصد و علم و هدف، محال است سبب پیدایش خلقت جانداران مختلف و حتی یك نوع از جانداران شود؛ و آن این است که تکیه گاه فرضیهٔ تکامل ـ اعم از داروینیسم و موتاسیونیسم ـ همه بر این است که پاره ای اعضای جدید به طور تصادفی پیدا می شود، و گاه این عضو کمك مؤثری به بقای نسل جاندار می کند، و در غربال انتخاب طبیعی، نسبت به آنها که فاقد آنند، مزیتی برای او محسوب می شود، در نتیجه این نوع باقی می ماند و بقیه از میان می روند، و به همین ترتیب انواع، تکامل می یابند.

اما اشکال بزرگ این سخن اینجاست که اگر ساختمان همه اعضا مانند پرده های سادهٔ لای انگشتان اردك بود، این سخن قابل مطالعه بود. در صورتی که ساختمان اعضا گاهی به قدری پیچیده و تودرتو است که تنها وقتی به درد می خورد که عضو به طور کامل پیدا شود، مانند دستگاه چشم. بنابراین پیدایش تدریجی تصادفی این عضو به هیچ وجه نمی تواند کمکی به بقای آن موجود کند تا از غربال انتخاب طبیعی سالم بدر آید.

این سخن را در مورد چشم از زبان نویسندهٔ راز آفرینش انسان بشنویم؛ در صفحهٔ ۷۶ این کتاب چنین آمده است:

«تمام این تشکیلات عجیب از مردمك گرفته تا (پرده های مختلف چشم و) مخروطها و اعصاب و بینایی (و عضلاتی که حرکات چشم را تکمیل می کنند) همه باید در آن واحد به وجود آمده باشند؛ زیرا اگر یکی از این نظامهای پیچیده ناقص باشد، بینایی چشم غیر مقدور خواهد بود. با این وصف آیا می شود تصور کرد همهٔ این عوامل خود به خود جمع آمده و هریك از آنها وضع نور را طوری تنظیم کرده است که به کار دیگری بخورد و نیازهای آن را رفع کند؟!»

حساب احتمالات این تصادفها را کاملاً نفی می‌کند.

۷ ـ به سراغ وضع زمین، حجم، سرعت حرکت دورانی، حرکت به دور خورشید و فاصله آن با این مرکز می‌رویم، شرایطی که دست به دست هم داده تا این کره را آمادهٔ زندگی انسان کند، آن قدر پیچیده است که احتمال تصادفی اجتماع این همه شرایط ممکن نیست.

«کرسی موریسن» در این زمینه در صفحه ۱۴۸ کتاب خود می‌گوید:

«وقتی حجم زمین و وضع آن را در فضا در نظر بگیریم و انطباقات حیرت‌انگیزی را که برای پیدایش آن به کار رفته است، از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که اگر قرار بود این انطباقات برحسب تصادف و اتفاق پیش می‌آمد، برخی از آنها در یك میلیون احتمال به یك احتمال صورت می‌گیرد: و مجموع آنها میلیاردها احتمال هم بیشتر لازم دارد. به همین دلیل پیدایش زمین و منشأ حیات را در روی آن هرگز نمی‌توان با قوانین مربوط به اتفاق و تصادف تطبیق کرد.

عجیب‌تر از انطباق انسان بر عوامل طبیعت، انطباق طبیعت برانسان است که هیچ یك توجیه تصادفی ندارد، و با هیچ منطقی وفق نمی‌دهد».

به هر حال آیات و نشانه‌های عظمت آفریدگار در همین کرهٔ زمین آن‌قدر زیاد است که اگر تمام عمر از آن صحبت کنیم، قطعاً از گوشه کوچکی فراتر نخواهیم رفت و می‌دانیم که زمین ما با همهٔ شگفتیهایش که عمر صدها انسان برای بررسی همهٔ اسرار آن کافی نیست، در این فضای بزرگ ذرهٔ ناچیزی بیش نیست.

و چه زیبا می‌گوید قرآن مجید:

أَفِي اللّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّمواتِ وَالْاَرْضِ (آیا در خدایی که آفرینندهٔ آسمانها و زمین است، شکی وجود دارد؟) (۱۴/۱۰). این نظام با عظمت، با اسرار شگرفش همه بیانگر وجود یك عقل کل در ماورای آن است.

راستی چگونه ممکن است که فقط برای فهم گوشه‌ای از این نظام دقیق و اسرارآمیز هزاران دانشمند دست به دست هم دهند و به جستجو و تحقیق پردازند، ولی برای ایجاد و خلقت آن هیچ علمی و دانشی لازم نبوده باشد؟ این تضاد قابل قبول نیست.

پاسخ به چند ایراد پیرامون برهان نظم

با اینکه برهان نظم به قدر کافی روشن است، ولی مانند بسیاری دیگر از مسائل روشن از ایراد و تشکیك بعضی از خرده گیران مصون نمانده و برای تکمیل بحث، ذکر این ایرادها و پاسخهای آن ضروری به نظر می‌رسد.

و از آنجا که در میان ایراد کنندگان به این برهان «دیوید هیوم» انگلیسی بیش از همه پافشاری

کرده است، به طوری که می گویند در تمام عمر بااین برهان و سایر دلایل خداشناسی گلاویز بوده، و اصرار داشته است که ثابت کند این ادله قانع کننده نیست، و حتی کتابی به نام «محاوراتی در بارهٔ دین طبیعی» تألیف کرده که در آن بحثهایی از زبان دو فرد فرضی به نام «کلئانتس» (طرفدار برهان نظم) و «فیلون» (ایراد کننده براین برهان) نقل می کند. ما مجموعه ایرادهای او را یکجا مطرح می کنیم و سپس به پاسخ می پردازیم.

«هیوم» شخصاً از نظر فلسفی شکّاك و «لاادری» بود و هرگز خدا را انکار نمی کرد، ولی سعی داشت ثابت کند برهان نظم ناتمام است. البته او دلایل مادیین را نیز بر انکار صانع کافی نمی دانست. به هرحال او بعد از توضیح کوتاهی پیرامون برهان نظم از زبان «کلئانتس»، به ردّ آن از زبان «فیلون» پرداخته چنین می گوید:

«اگر ما خانه ای را ببینیم، با یقین و اطمینان کامل نتیجه می گیریم که آن خانه، معمار یا بنّایی داشته است؛ زیرا این دقیقاً آن نوع معلولی است که تجربه کرده ایم که از آن نوع علت ناشی و صادر می شود، اما مطمئناً تصدیق نخواهیم کرد که جهان شباهتی با یك خانه دارد که ما بتوانیم با همان یقین و اطمینان یك علت مشابه استنباط کنیم، یا بگوییم شباهت در اینجا تمام و کامل است. این عدم شباهت طوری روشن است که بیشترین ادعایی که می توانی بکنی یك حدس و ظن و فرض دربارهٔ یك علت مشابه است.

و ممکن است «ماده» علاوه بر «روح» در اصل، منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد، و تصور اینکه چندین عنصر به واسطهٔ یك علت درونی ناشناخته ممکن است به عالیترین نظم و ترتیب در آیند، از تصور اینکه صور و معانی آنها در روح بزرگ جهانی به واسطه یك علت درونی ناشناخته همانند، به نظم و ترتیب درآید، مشکلتر نیست؟

آیا کسی جداً به من خواهد گفت که یك جهان منظم باید ناشی از فکر و صنعتی انسان وار، باشد؛ زیرا که ما آن را تجربه کرده ایم. برای محقق ساختن این استدلال لازم است دربارهٔ مبدأ جهان تجربه داشته باشیم و مطمئناً این کافی نیست که دیده باشیم کشتیها و شهرها ناشی از صنعت و اختراع انسانی است.

از این گذشته بنا بر نظر خودت دلیلی نداری برای اِسناد کمال به خدا، یا برای این فرض که او از هر خطا و اشتباه و بی نظمی در افعال خود منزه و مبراست، لااقل باید اعتراف کنی که برای ما غیر ممکن است که با افکار و انظار محدود خود بگوییم که آیا این نظام اگر با سایر نظامهای ممکن و حتی واقعی مقایسه شود شامل اشتباهات بزرگی است یا شایسته هر گونه تحسین و تقدیر شگرف؟

بعلاوه ممکن است پیش از آنکه نظام موجود رقم زده شود، عوامل بسیار در زمانی بسیار طولانی سرهم‌بندی شده باشد، و پیشرفت و بهبود آهسته، اما مداوم، در طی ادوار و اعصار

نامتناهی، صنعت ساخت جهان را پیش برده باشد!

در چنین مسائلی چه کسی می‌تواند یقین کند که حقیقت چیست؟ و حتی چه کسی می‌تواند حدس بزند که در میان بسی فرضها که ممکن است پیشنهاد یا تصور شود، فرضی که بیشتر احتمال وقوع دارد، کدام است؟...

استدلال تمثیلی که در آن برهان (نظم) به کار رفته به فرض اینکه وجود ناظمی را ثابت کند به هیچ وجه مشعر برصفات پسندیده ای که به آن ناظم نسبت می‌دهند نیست. تصور خداوندی نیکوکار و عادل و مهربان، از مقایسهٔ آثار طبیعی با اعمال انسان نتیجه نمی‌شود. اگر آن ناظم فرض شود که مانند انسان است، دیگر دلیلی نداریم برای این فرض که صفت اخلاقی خاصی وجود دارد که متعلق به خالق طبیعت است.

وقتی کسی احوال طبیعت را مطالعه کند و همهٔ اوصاف ناخوشایند آن یعنی طوفانها و زلزله‌ها و منازعات یك قسمت طبیعت را با قسمت دیگر مشاهده کند، آیا می‌تواند نتیجه بگیرد که آن طرح‌ریزی از یك عقل سلیم و خوب ناشی شده است؟»[1]

این بود مجموعه ایرادهای هیوم، اکنون باید به یك خلاصه‌گیری اجمالی قبل از شروع به پاسخ آنها بپردازیم.

خلاصه ایرادهای ششگانه هیوم

ایرادهایی را که در عبارت بالا منعکس است، به ترتیب می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱ـ برهان نظم دارای شرایط یك برهان تجربی نیست؛ زیرا هرگز در مورد غیر این جهان آزمایش نشده است.

۲ـ چه مانعی دارد که نظام موجود در جهان طبیعت از یك علت درونی ناشناخته و به تعبیر دیگر از «نظم ذاتی ماده» باشد؟

۳ـ ما از کجا بدانیم نظام موجود «نظام اکمل» است؛ چرا که محصول دیگری مشابه آن را هرگز ندیده ایم تا با آن مقایسه کنیم؟

۴ـ ما چه می‌دانیم شاید پیش از آنکه این جهان ساخته شود سازندهٔ آن بارها آزمایش و تجربه کرده تا توانسته است سرانجام چنین محصولی را بیافریند؟

۵ـ این برهان به فرض اینکه وجود ناظم و خالق قادر و دانایی را اثبات کند به هیچ وجه دلیل برصفات کمالیّه‌ای که به او نسبت می‌دهند، مانند عدالت و رحمانیّت و رحیمیّت، نیست.

۶ـ در طبیعت حوادث ناخوشایندی وجود دارد، مانند طوفانها و زلزله‌ها؛ آیا اینها تضادی با نظم

۱ـ ریچارد پاپکین و اروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمهٔ دکتر مجتبوی، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴ و ۲۳۱.

جهان و حکمت آفریدگار ندارد؟

بررسی و پاسخ

۱ـ بجرأت می توان گفت که بخش عمده ای از ایرادهای هیوم، و دیگر منکران برهان نظم، از اینجا ناشی شده است که رسالت این برهان را بدرستی مورد توجه قرار نداده اند و ارزیابی صحیحی از آن ندارند.

زیرا همان گونه که در آغاز بحث گفتیم هریك از براهین خداشناسی، هدفی را دنبال می کند و رسالتی دارد و هدف اصلی در برهان نظم آن است که پس از توافق «الهیین» و «مادیین» در مورد یك وجود ازلی (واجب الوجود) ـ خواه از طریق برهان امکان و وجوب و بطلان دور و تسلسل باشد یا از طریق دیگر ـ به اثبات نقطهٔ اصلی اختلاف می پردازد و از طریق برهان نظم ثابت می کند که برخلاف زعم مادیین، مبدأ جهان هستی دارای عقل و علم فوق العاده ای است، و جهان را براساس هدفی آفریده است. تصادف کور و کر هرگز قادر نیست که حتی پیدایش یك دستگاه منظم را در جهان (فی المثل چشم یك انسان یا یك برگ درخت را) توجیه کند.

خلاصهٔ تمام بحثهایی که در زمینه این برهان صورت می گیرد، همه در تعقیب هدفهای سه گانه فوق است (وجود عقل و علم در مبدأ جهان ـ وجود هدف و برنامه ـ عدم امکان توجیه تصادفی حتی در یك سازمان کوچك منظم).

صریحتر بگوییم: اقامه کنندگان برهان نظم هرگز نمی خواهند تمام صفات جمال و جلال خدا ـ و حتی واجب الوجود بودن او را ـ از طریق این برهان ثابت کنند.

آنها هرگز نمی خواهند تنها به اتکای این برهان، نظام اکمل بودن این جهان را به ثبوت رسانند. آنها کاری به این ندارند که قبل از این جهان جهان دیگری کاملتر یا ناقصتر از آن بوده است یا نه؟ غفلت «هیوم» و همفکران او از این نکته، سبب اصلی قسمت بیشتری از ایرادهای آنها است. ایراد هیوم درست از همین جا سرچشمه می گیرد؛ چرا که در این ایراد به «نظام اکمل بودن» جهان اشکال شده است.

در ایراد چهارم علم کامل و بی انتهای ذات پروردگار مورد بحث است.

و در ایراد پنجم سایر صفات جمال و جلال او.

و می دانیم هیچ یك از این امور، ارتباطی با برهان نظم ندارد و این دلیل عهده دار اثبات هیچ یك از آن امور نیست.

خلاصه اشتباه «هیوم» در اینجاست که پنداشته است کسانی که خداوند را کمال مطلق و لایتناهی دانسته اند با اتکاء به برهان نظم بوده است، با آنکه ارزش برهان نظم تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراء الطبیعه پیش می برد و یك مبدأ بزرگ علم و قدرت را به ثبوت می رساند.

به تعبیر دیگر:

این برهان همین اندازه ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخّر آن ماوراء است، آن ماوراء نسبت به ذات خود و نسبت به افعال خویش آگاه است؛ اما اینکه او واجب است یا ممکن؟ حادث است یا قدیم؟ واحد است یا کثیر؟ محدود است یا نامحدود؟ علم و قدرتش نامتناهی است یا متناهی؟ از حدود این برهان خارج است، این مسائل مربوط به بحث صفات خدا، یا مربوط به برهان امکان و وجوب است که بعضی از آن قبلاً مورد بحث قرار گرفته است و بخشی از آن در باب صفات خدا خواهد آمد.

خلاصه اینکه اشکالات هیوم به خوبی نشان می‌دهد که او از کاربرد برهان نظم غافل بوده و انتظار داشته تمام آنچه مربوط به خدا و صفات کمال و جلال او است، منحصراً با این برهان اثبات شود؛ لذا به سراغ این گونه اشکالات رفته است.

۲ ـ اشتباه دیگر هیوم و همفکرانش از اینجا ناشی می‌شود که برهان نظم را یك برهان تجربی پنداشته‌اند، و لذا عدم تحقق نمونه آن را در گذشته دلیل ضعف برهان نظم می‌شمرند.

این اشتباه متأسفانه برای گروهی از «دانشمندان غرب‌زدهٔ اسلامی» نیز رخ داده و گمان کرده اند ما برای اثبات وجود خدا نیازی به «براهین فلسفی» نداریم، بلکه همان معیاری که بر علوم تجربی حاکم است، ما را در این مسأله بی‌نیاز می‌کند.

آنها دعوت قرآن مجید را به مطالعه «آیات آفاقی و انفسی» در حقیقت دعوت به «خداشناسی تجربی» می‌دانند و می‌گویند بنابراین در مسائل الهیات به همان راه می‌رویم که علمای طبیعی در مسائل علوم طبیعی از آن راه رفته‌اند.

برای پی بردن به نکتهٔ اصلی این اشتباه لازم است به امور زیر توجه کنیم:

الف) ماهیت تجربه در مورد علت و معلول مادی این است که ما ظهور دو حادثه را پشت سر هم ببینیم و از تکرار و قراین دیگر حسی مطمئن شویم که هیچ امر دیگری در این ارتباط دخالت نداشته است ـ در چنین شرایطی حادثهٔ اول را علت و حادثهٔ دوم را معلول می‌دانیم.

مثلاً هنگامی که سوختن را دنبال مشاهده شعله‌های آتش، و بخار شدن آب را به دنبال حرارت، و رفع تشنگی را بعد از نوشیدن آب، و برطرف شدن فلان بیماری را بعد از استفاده از فلان دارو به طور مکرر ببینیم، آنچنان که اطمینان قطعی حاصل شود که عامل دیگری نه به عنوان جزء علت و نه علت تامه در میان نبوده، رابطهٔ علّیّت در میان آنها کشف می‌شود.

ب) در هر برهان تجربی هر دو طرف امر، محسوس و قابل مطالعهٔ حِسی است؛ مانند آتش و سوختن، حرارت و بخار شدن آب؛ و به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه دو طرف یا یك طرف قابل درك حسی نباشد، برهان تجربی نیست.

ج) در آنجا که صفات درونی (علم و آگاهی فاعل) مطرح است، هرگز استدلال تجربی مفهوم

ندارد؛ زیرا ما تنها یك طرف این مسأله را احساس می کنیم، طرف دوم تنها با یك قیاس منطقی کشف می شود.

به طور مثال، اگر یك کتاب بزرگ و پرمحتوای فقهی همچون *جواهرالکلام*، یا یك کتاب مهم فلسفی، یك تابلوی نفیس و یا یك قطعه شعر بسیار عالی را مشاهده کنیم، هرگز شك نخواهیم کرد که فقیهی ماهر، فیلسوفی بزرگ، هنرمندی چیره دست، و شاعری پرذوق، آن را ابداع کرده است، اما نه از جهت آزمایش، چرا که این امر را هرگز نیازموده ایم، هرگز نمی توانیم وجود ذوق فقاهت و فلسفه و شعر و نقاشی را از طریق حس درك کنیم، حتی اگر صدبار هم این گونه آثار تکرار شود؛ چرا که اینها امور حسی نیستند، تنها راه کشف آنها همان رابطهٔ منطقی «نظم» و «علم» و قاعده «سنخیت علت و معلول» است.

ممکن است گفته شود ما این امور را حداقل در خودمان آزمایش کرده ایم؛ ولی این سخن به هیچ وجه صحیح نیست؛ چرا که اولا ممکن است هرگز آنها را درباره خودمان نیازموده باشیم؛ مثلاً هرگز هیچ شعر ساده یا مهمی نسروده باشیم، ثانیاً آیا اگر شعر یا اثر علمی من نتیجه ذوق شعری یا درك علمی باشد، دلیل این است که در دیگران نیز چنین است؟ آیا وجود یك مصداق، برای تشخیص حال بقیهٔ مصادیق کافی است؟

این در هیچ یك از استدلالات منطقی داخل نیست. این همان «تمثیل» یعنی مقیاس قرار دادن حال یك فرد برای افراد دیگر است، نه تجربه؛ زیرا تجربه آن است که افراد زیادی از یك نوع را مورد آزمایش قرار دهیم آنچنان که اطمینان حاصل کنیم این اثر، خاصیت ویژگیهای آن فرد نیست، بلکه مربوط به نوع آن است.

حقیقت این است که کشف هوش و عقل از روی آثار و اعمال یك انسان، نه از راه برهان تجربی است و نه از طریق تمثیل منطقی (که اولی مشروط به تکرار آزمایشها است، و دومی به کلی از درجه اعتبار ساقط است) بلکه نوعی برهان عقلی است که متکی به رابطهٔ منطقی «نظم» و «عقل» است که قبلاً به طور مشروح بیان کرده ایم.

این برهان مربوط به این است که وقتی می بینیم یك شخصی از میان هزاران احتمال یك فرد را انتخاب می کند که درست در مسیر هدف اوست، و در مرحله دوم نیز همین کار را انجام می دهد و در مرحله سوم و چهارم نیز هم .... می فهمیم که پای عقل و هوش در میان است و برنامه و نقشه و هدفی در کار بوده است.

بدنیست باز در اینجا به سراغ مثال دیگری ـ علاوه بر آنچه در بیان حساب احتمالات داشتیم ـ برویم: بنّایی می خواهد ساختمانی را بسازد و به جای عقل و هوش و مهارت فنی، چشم بسته از تصادفها استفاده کند، ببینیم عاقبت کار او به کجا می رسد.

الف) هرگاه آجری را روی زمین قرار دهد و آجر دیگری را روی آن، احتمال اینکه از میان

شش سطح که هر آجر دارد، یکی از دو سطح بزرگ آن روی آجر اولی قرار گیرد، یك سوم است.

ب) احتمال اینکه آجر دوم به طور طولی روی طول آجر اولی قرار گیرد، نه به طور عرضی یك دوم است.

ج) احتمال اینکه طول و عرض آجر دوم درست موازی طول و عرض آجر اول بوده و منحرف به چپ و راست نباشد، اگر مجموع درجات انحراف به راست و چپ را ۴۵ درجه فرض کنیم، $\frac{۱}{۴۵}$ می شود.

د) چون عرض هر آجر مثلاً ده سانتی‌متر است، احتمال اینکه عرض آجر دوم درست روی عرض آجر اول قرار گیرد و کنار آنها مطابق هم باشد، نه یك سانتی‌متر پیش و پس، یکدهم است.

هـ) چون طول هر آجر مثلاً ۲۰ سانتی‌متر است، احتمال اینکه طول آجر دوم درست روی آجر اول (یا در وضع خاص دیگری که برای ساختمان ضرورت دارد) قرار گیرد، یك بیستم است.

در نتیجه احتمال قرار گرفتن صحیح آجر دوم روی آجر اول برای ساختن یك پایه مساوی است با:

$$\frac{۱}{۳} \times \frac{۱}{۲} \times \frac{۱}{۴۵} \times \frac{۱}{۱۰} \times \frac{۱}{۲۰} = \frac{۱}{۵۴۰۰۰}$$

یعنی احتمال تصادفی آن ـ بدون استفاده از هوش و ابتکار و عقل ـ یك احتمال از پنجاه و چهار هزار احتمال است!

و احتمال قرار گرفتن سه آجر به طور مطلوب روی هم، مساوی با ۵۴ هزار به توان دو است؛ یعنی دو میلیارد و نهصد و شانزده میلیون (۲۹۱۶۰۰۰۰۰۰).

و احتمال قرار گرفتن چهار آجر روی هم به همان کیفیت یك احتمال از بیش از ۱۵۰ هزار میلیارد احتمال است!

حال فکر کنید اگر بنّای ما که چشم بسته و بدون عقل و شعور کار می‌کند، بخواهد فقط بیست عدد آجر از یك ساختمان عظیم را که میلیونها آجر به صورت پایه و دیوار و سقف و طاق و طاقچه و حایل، در آن به کار رفته با استفاده از همین روش روی هم بگذارد، احتمالات آن چه عدد عظیمی را تشکیل می‌دهد؟ عددی سرسام‌آور و فوق‌العاده عظیم، عددی که علاوه بر ارقام متعدد آن بیش از ۸۰ صفر در کنار آن قرار خواهد داشت.

این است که ما ازوجودچنین ساختمانی همیشه پی به وجود مبدأ عقل و هوش که عامل گزینش و انتخابگری صحیح در وجود بنّا و سازنده است پی می بریم؛ هرچند بنای دیگری را آزمایش نکرده باشیم. تا آنجا که اگر کسی مدعی شود انسان کور یا کر یا بیشعور و فاقد اراده‌ای چنین بنای باشکوه و زیبا و مجللی را ساخته است، در جنون او شك نخواهیم کرد.

از اینجا نتیجه می گیریم که درك وجود عقل و شعور در ابداع کنندهٔ یك اثر منظم و جالب؛ از

طریق یك برهان عقلی است نه تجربی، که نیاز به یك آزمایش داشته باشد، تا «هیوم» صدق آن را دربارهٔ جهان هستی مورد تردید قرار دهد؛ چرا که آزمایشی درباره آن تحقق نیافته است.

و در اینجا پاسخ ایراد اول هیوم نیز پایان می‌یابد، دو ایراد دیگر باقی می‌ماند.

نظم ذاتی

احتمال نظم ذاتی که هیوم آن را مطرح کرده و بعضی دیگر دنبال آن را گرفته‌اند به همان اندازه سست و نامعقول است که نظم تصادفی و فاقد هرگونه اندیشه و عقل و هوش. برای توضیح این سخن به شرح زیر توجه کنید:

ماده نخستین این جهان ـ به اعتقاد ماتریالیستها ـ هرگز یك ذرّه اتم نیست که بعداً تولید مثل کرده باشد؛ چرا که حدوث از عدم، با انکار وجود عامل ماورای طبیعی، معنی ندارد و مساوی است با انکار قانون علیّت.

به تعبیر دیگر آنها می‌گویند: مجموعهٔ اتمها ـ یا دقیقتر ـ مجموعهٔ «ماده و انرژی» جهان از آغاز به میزان کنونی وجود داشته است، ولی دائماً در تغییر و تحول و حرکت بوده است. این جهان را ـ تقریباً ـ می‌توان از این نظر، به جعبهٔ در بسته‌ای تشبیه کرد که نه چیزی از آن کم و نه چیزی بر آن افزوده می‌شود، آنچه هست تبدیل صورتها و دگرگونی چهره‌هاست. از سوی دیگر عناصر این جهان همه بر طبق ضوابط معین و شناخته شده‌ای میل ترکیبی با یکدیگر دارند و زمینهٔ تشکیل ملکولهای جدید در آنها موجود است و نظم دقیقی از این نظر بر آنها حکمفرماست.

بنابراین قبول نظم ذاتی در ماده نخستین جهان مفهومش این است که ذره ذره اجزای این عالم، از روز نخست از میان تمام احتمالات ممکن تصادفاً دارای چنین اقتضایی در طبیعت خود بوده که در مسیر یك نظم واحد سرتاسری شرکت جوید، و در حلقهٔ معینی از این نظام سراسری جای گیرد. این عجیبترین تصادفی است که ممکن است تصور شود، و با هیچ قدرتی نمی‌توان ارقام و آمار آن را حتی در عالم خیال و تصور معین کرد!

دقّت کنید: در یك ساختمان مجلل که فرضاً یك میلیون آجر به کار رفته است اگر بنا باشد هر یك از این آجرها «نظم ذاتی» داشته، یعنی نظم در طبیعتش نهفته باشد، و در فلان محل معین از ساختمان قرار گیرد، چه جریانی پیش می‌آید؟! اکنون محاسبه می‌کنیم:

برای قرار گرفتن هر یك از این آجرها درست در جای خود، یك احتمال صحیح از یك میلیون احتمال وجود دارد و برای قرار گرفتن دو عدد آنها در جاهای خود یك احتمال از هزار میلیارد (یك میلیون ضرب در یك میلیون).

بنابراین اگر بخواهیم همه آنها طبق «نظم ذاتی» در سر جای خود باشند، باید عدد یك میلیون را نه یك بار بلکه یك میلیون بار در خودش ضرب کنیم و به عددی می‌رسیم که کیلومترها صفر در کنار

خود دارد. نظم ذاتی آجرهای این بنا مساوی یك احتمال از میان تمام این احتمالات است.

نکته مهم اینجاست: چه فرق می‌کند که بگوییم هر یك از آجرها تصادفاً بر اثر یك عامل خارجی بدون عقل، درست در مکان اصلی خود قرار گرفته، یا بگوییم تصادفاً بر اثر نظم ذاتی، در حالی که در ذات خود می‌توانست چنان نظمی را نداشته باشد، و حرکت آنها به سوی احتمالات دیگر باشد.

مهم اینجاست که کشانیدن انگیزه این حرکت منظم و حساب شده از یك عامل «برون‌ذاتی» به یك عامل «درون‌ذاتی» هیچ مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه تمام محاسباتی که در مورد عامل «برون‌ذاتی» داشتیم در مورد عامل «درون‌ذاتی» تکرار می‌شود؛ بی‌آنکه در اساس محاسبه کمترین تغییری رخ داده باشد (دقت کنید).

حتی اگر فرض کنیم تمام جهان از توالد و تناسل یك اتم ـ که البته معنی معقولی ندارد ـ به وجود آمده باشد، باز این سخن درباره نظم ذاتی همان یك اتم تکرار می‌شود که از میان تمام احتمالاتی که ممکن بود برای آن اتم باشد؛ احتمالاتی که کیلومترها صفر را با خود حمل می‌کند، چطور این یك احتمال یعنی نظم ذاتی چنانی، تحقق یافته است؟!

آیا بهتر نیست که به جای پذیرش این احتمالات غیر معقول به سراغ واقعیّت معقول و روشنی برویم که تمام این مسائل را به آسانی حل می‌کند، و آن وجود مبدأ عقل و شعور فوق‌العاده ای غیر از طبیعت است؟

راستی چرا بعضی برای عدم پذیرش واقعیتی که تصمیم گرفته‌اند به هر قیمت شده از قبول آن سرباز زنند حاضرند این همه در سنگلاخ گام نهند و جاده صاف و راه روشن و صراط مستقیم را رها سازند؟

قرآن مجید درباره بعضی از منکران می‌گوید:

وَ جَحَدُوابِها وَاسْتَیْقَنَتْها اَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً (آنها آیات الهی را از روی ستم و برتری جویی انکار کردند در حالی که در دل به آن یقین داشتند) (۱۴/۲۷).

مشکل حوادث ناخوشایند

تا اینجـا به پنج قسمت از ایرادهای «هیـوم» پاسخ داده شد. تنها ایرادی که باقی مانده است، مسألهٔ حوادث ناگوار و تصادم و تزاحمی است که گهگاه در میان بخشهایی از طبیعت ظاهراً دیده می‌شود؛ و در حقیقت انکار صغرای نظم است و از این نظر با اشکالات گذشته تفاوت دارد؛ چرا که در آنها نظم موجود در طبیعت پذیرفته شده بود، و ایراد متوجه مسائل دیگر بود.

«هیوم» و دیگر همفکران او مسألهٔ «آفات و شرور و زلزله‌ها و طوفانها» را نقضی بر نظم معقول جهان می‌پندارند. البته قبل از «هیوم» و بعد از او بسیاری دیگر از مادیها برای نفی برهان نظم و گاه

برای نفی عدالت پروردگار به این مسألهٔ تمسک جسته‌اند.

گرچه بعداً در بخشهای مربوط به «عدل الهی» مشروحاً در این زمینه بحث خواهد شد، ولی در اینجا نیز ذکر نکاتی را ضروری می‌دانیم:

۱ـ بینش محدود و قضاوت نسبی

معیـــار و محور قضــاوتهای ما، و تطبیق بسیاری از مفاهیم بر مصداقها، معمولا رابطه‌هایی است که اشیاء و پدیده‌ها با وجود ما دارند. مثلا می‌گوییم فلان چیز دور یا نزدیك، بزرگ یا کوچك، ضعیف یا قوی است؛ یعنی فاصلهٔ آن را با خودمان یا قوت و ضعف آن را نسبت به وضع روحی و جسمانی خودمان در نظر می‌گیریم.

در مسألهٔ خیر و شر نیز طرز برخورد و داوری عمومی همین گونه است؛ به طور مثال، ما کار نداریم که بارش فلان باران در سطح منطقه چه اثری به جا می‌گذارد، بلکه تنها به محیط زندگی و خانه و مزرعهٔ خودمان یا شهرمان نظر داریم.

هنگامی که ساختمان فرسوده ای را با بولدوزر برای نوسازی ویران می کنند، برای من راهگذر که تنها از گرد و غبار آن سهمی می برم، حادثهٔ شرّی است. هنگامی که ناظر ناله‌های جانکاه بیماری که استخوانهایش را جا می اندازند، هستم و غیر از آن چیز دیگری را نمی بینم ممکن است آن را یك حادثه شر و دلخراش به حساب آورم. اما وقتی اثر آن باران حیاتبخش را ـ علی‌رغم ویرانی مزرعهٔ ما ـ در کل منطقه در نظر بگیریم، یا به جای آن بنای فرسوده بنای معظمی که احتمالا یك درمانگاه یا بیمارستان عام‌المنفعه است، یا سلامت کامل و شادی و نشاط آینده آن بیمار را مشاهده کنیم تصدیق خواهیم کرد که این حوادث که در یك بررسی کوتاه شر مطلق به نظر می رسید، خیر است؛ هر چند «خیر نسبی» نه «خیر مطلق».

در یك قضاوت سطحی نیش مار را بد و شر می شمریم بی خبر از اینکه وسیله مؤثر دفاعی این حیوان است، علاوه بر اینکه گاه از همین زهر داروهای حیاتبخشی می سازند که جان هزاران انسان را نجات می‌دهد.

لذا باید به این نکته توجه کرد که طوفانها و زلزله‌ها همیشه یك حلقه از حوادث دامنه‌دار و پیچیده است که ممکن است در مجموع آثار مثبت فراوان داشته باشد، اما اطلاعات محدود ما، اجازهٔ داوری همه جانبه‌ای را نمی‌دهد.

آنچه ما در شهرمان طوفانش می نامیم، بخشی از یك وزش وسیع و گسترده است که در یك منطقه بزرگ احتمالاً ابرهای بـاران زایی را به حرکت در آورده‌ودرختان را تلقیح کرده، هزاران و موجود زنده از نسیم روح‌افزای کرانه‌هایش بهره گرفته‌اند؛ بعلاوه این وزش گسترده با حوادث فراوان دیگر که زنجیروار در «گذشته» و «آینده» و «حال» با آن پیوسته‌اند، رابطه دارد.

انگشت روی یك حلقه از این زنجیر گذاردن و قضاوت مطلق کردن با هیچ منطقی سازگار نیست.

یا در مثال زلزله‌های ویرانگر، اگر علل وقوع یك زلزله را در ارتباط با علل و عوامل زنجیره ای مورد بررسی قرار دهیم مسلماً دید ما عوض خواهد شد.

به طور مثال، اگر علت وقوع زلزله‌ها را ـ طبق بعضی از فرضیه‌ها ـ حاصل تأثیر جاذبهٔ ماه روی پوسته شکنندهٔ زمین بدانیم، و در نظر داشته باشیم که حرکات حاصل از جزر و مد به وسیلهٔ ماه چه اندازه در تنظیم حیات موجودات زنده در دریاها و آبیاری بسیاری از سواحل حاصلخیز که نهرهای آب شیرین از آنها می‌گذرد و جزر و مد دریا آب شیرین را به عقب می‌راند و میلیونها میلیون درخت را سیراب می‌کند، اثر می‌گذارد، آنگاه خواهیم دانست که حکم به شر بودن آن قضاوتی بسیار عجولانه است (منظور شر مطلق است).

همچنین اگر علت آن را حرارت و بخارات درونی زمین بدانیم، و آثار این حرارت درونی را در مجموع بررسی کنیم که چه تأثیری در پیدایش منابع عظیم نفتی و زغال سنگ و غیر اینها دارد، مسلماً آن قضاوت یکجانبه از میان خواهد رفت.

حقیقت این است که حداقل باید به این امر اعتراف کنیم که علم محدود ما نسبت به اسرار جهان هستی به ما اجازه نمی‌دهد به سادگی دست به قضاوت مطلق و همه جانبه در این گونه امور بزنیم؛ مخصوصاً با توجه به اینکه رویدادهای عالم اموری جدا و پراکنده از هم نیستند، بلکه سلسلهٔ زنجیری است که از آغاز تا پایان جهان کشیده شده و همه را با هم پیوند داده، و هر قدر حلقه‌های بیشتری از این زنجیر را کشف کنیم، انسجام آن در نظر ما روشنتر می‌شود.

مهم این است که آیا با این حوادث ناگوار موضعی و محدود که در تحلیل نهایی اگر به طور قطع خیر نسبی نباشد، لااقل احتمال آن نیز منتفی نیست، می‌توان از نظام گسترده و روشنی که به وضوح از وجود یك مبدأ علم و عقل در ماورای طبیعت حکایت می‌کند، دست برداشت؟

قرآن در این زمینه می‌گوید: **وَ ما اُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلاّ قَلیلاً** (۸۵/۱۷).

۲ـ مصائب، سازندهٔ روح انسان است

بدون شك نبـاید به استقبـال حوادث دردناك رفت اما ای بسا که این حوادث انسان را در کورهٔ داغ خود «آبدیده» و «مُقاوم» می‌کند. گاه یك جنگ سخت و طولانی استعداد یك ملت را شکوفا می‌کند، رکود را درهم می‌شکند، عقب ماندگیها را به سرعت جبران می‌کند، و به گفته مورخ معروف «توین بی»: «هر تمدن درخشانی که در طول تاریخ ظهور کرده به دنبال این بوده که یك کشور مورد هجوم یك قدرت بزرگ خارجی قرار گرفته، و نیروهای خفته آنها را بیدار و بسیج کرده است».

حوادث تلخ زندگی در افرادی که زمینهٔ آماده‌ای دارند، غالباً سازنده است؛ منتها چون

قضاوتها در این گونه موارد برای کوتاه مدت صورت می‌گیرد، همیشه تلخیها دیده می‌شود، نه آثار مثبت و سازنده. نمی‌گوییم همه حوادث تلخ چنین است، بلکه می‌گوییم حداقل بخشی از آنها را باید در این محدوده جای داد.

قرآن مجید می‌گوید: فَعَسیٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلُ اللهُ فيهِ خَيْراً كَثيراً (۱۹/۴).

۳ـ هشدارها

«غرور» حاصل از «قدرت» را غالباً با چشم خود دیده‌ایم، یا در صفحات تاریخ خوانده‌ایم.

«غفلت» حاصل از «نعمت» را نیز در مورد خود یا دیگران آزموده‌ایم که وقتی سراپای ما غرق مواهب و نعمتها می‌شود چگونه گاه همه چیز را به دست فراموشی می‌سپاریم؟

«خواب‌زدگی» ناشی از آرام بودن اقیانوس زندگی و عدم وجود طوفانها و امواج سخت و تکان‌دهنده را نیز بسیار تجربه کرده‌ایم.

مسلماً آن «غرور» و «غفلت» و این «خواب‌زدگی»، دشمن تکامل معنوی و سعادت انسان است.

مسلماً بخشی از حوادث ناگوار و ناخوشایند برای دگرگون ساختن این وضع نابسامان و پایان‌دادن به غرورها و غفلتها فوق‌العاده مؤثر است، و در زندگی بسیاری از افراد نقطهٔ عطفی محسوب می‌شود.

قرآن مجید می‌گوید: فَأَخَذْناهُمْ بِالْبَأْساءِ وَالضَّرّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (ما آنها را به حوادث غم‌انگیز و رنجها گرفتار ساختیم شاید به درگاه خدا روی آورند) (۴۲/۶).

۴ـ عاملی برای بازگشت

قبول وجود جهان ماورای طبیعت بدون قبول «هدف» ممکن نیست. و قبول وجود هدف در کل آفرینش، «انسان» را که جزئی از این کل محسوب می‌شود، مشمول این اصل کلی قرار می‌دهد.

این هدف چیزی جز به «تکامل رساندن انسان در تمام ابعاد وجودش» نمی‌تواند باشد و نیازمند برنامه‌های آموزشی و پرورشی عمیق و ژرفی است که سراسر وجود او را فرا گیرد.

این برنامه آموزشی از نهادهای فطری گرفته تا بعثت پیامبران و نزول کتب آسمانی، یک مجموعهٔ جامع‌الاطراف را تشکیل می‌دهد.

برای تکمیل این هدف باید عکس‌العمل گناهان و تخلفات انسان گهگاه دامن او را بگیرد و نابسامانیهایی در زندگی اجتماعی او، و در طبیعت، روی دهد، تا او را به عواقب شوم اعمالش آشنا سازد، و راه بازگشت به سوی حق و عدالت و تقوا را برای او هموار کند.

با بینش توحیدی گاه این حوادث اخطارهای الهی است برای انسان که نفوذ گناه و طغیان در

اعماق روح او فضای زندگیش را تیره و تار نکند؛ تا به خود آید و آماده تجدیدنظر در برنامه‌ها و پیمودن یك مرحلهٔ جدید تکاملی شود.

قرآن مجید در یك جا می گوید: **ظَهَرَالْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أیدی النّاسِ لِیُذیقَهُم بَعْضَ الَّذی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ** (فساد در خشکی و دریا به خاطر اعمال مردم آشکار شد، هدف این است که نتیجه بعضی اعمالشان را به آنها بچشاند تا شاید باز گردند) (۴۱/۳۰).

و در جای دیگر می گوید: **وَ لَوْ أَنَّ اَهْلَ الْقُرٰی آمَنُوا وَاتَّقَوا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرضِ وَ لٰکِنْ کَذَّبُوا فَاَخَذْناهُم بِما کانُوا یَکْسِبُونَ** (اگر مردمی که در شهرها و آبادیها زندگی می کنند ایمان آورند و تقوا پیشه کنند، درهای برکات آسمان و زمین را به روی آنها می گشاییم، ولی آنها آیات ما را تکذیب کردند، ما هم آنها را به مجازات اعمالشان گرفتیم) (۹۶/۷).

۵ـ فراز و نشیبها به جهان روح می‌دهد

اگر جسم کروی شکلی را در وسط اتاقی کروی شکل بگذاریم و از تمام اطراف، نور قوی و یکسان به آن بتابانیم و آن جسم کاملا صاف و یکنواخت باشد، هرگز آن را نخواهیم دید؛ چرا که همیشه سایه و روشنهای نایکنواخت است که ابعاد جسم را مشخص و آن را از محیطی که در آن قرار گرفته ممتاز و قابل رؤیت می کند.

مواهب و نعمتها نیز همیشه در سایه روشنها خود را نشان می‌دهند و راستی اگر در تمام عمر هیچ کس بیمار نمی‌شد، اصلا ارزش تندرستی روشن نبود. به دنبال یك شب تب داغ و سوزان و سردرد شدید و بیخوابی جانکاه، صبح که تب قطع می‌شود و بهبودی باز می گردد، چنان طعم تندرستی در ذایقهٔ جان انسان شیرین می شود که هر زمان به یاد آن شب درد و رنج می افتد، می‌داند چه گوهر پر ارزشی در اختیار دارد.

اگر آرامش زندگی هرگز دستخوش طوفانها نمی شد، اصلا آرامش مفهومی نداشت و ارزشی نمی یافت.

آنها که طعم تلخ زندان را چشیده اند می‌دانند آزادی چقدر شیرین و عزیز است.

اصولا زندگی یکنواخت ـ حتی مرفه ترین زندگیها ـ خسته کننده، بی‌روح و مرگبار است؛ و بسیارند کسانی که در یك زندگی مرفه و خالی از هرگونه ناآرامی و ناراحتی، آنچنان به ستوه آمده اند که دست به خودکشی زده، یا دایماً از زندگی خود شکوه داشته اند.

هیچ معمار با ذوقی همه دیوارهای خانه و اتاقها را مانند یك زندان صاف و یکنواخت نمی کند، بلکه با فراز و نشیب و پیچ و خم و پیش و پس به اصطلاح به آن حالت می‌دهد.

چرا طبیعت این قدر زیباست؟ چرا منظره جنگلهایی که برروی کوهپایه‌ها می روید و نهرهایی که به صورت مارپیچ از لابلای درختان کوچك و بزرگ می گذرد آن قدر جالب و دل انگیز است؟

یك دلیل آن عدم یکنواختی است.

همه رانندگان از جاده های صاف و هموار و یکنواخت ناله می کنند، و آن را مایهٔ خواب آلودگی و خستگی، تصادف و خراب شدن نظام اتوموبیلها می‌دانند.

نظام نور و ظلمت وَاخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ که قرآن روی آن در آیات و سوره های مختلف تکیه کرده ـ با هر دو معنی که در تفسیر آن آمده ـ یك اثر مهمش بر هم زدن یکنواختی زندگی انسانهاست.

خلاصه این مسأله به قدری دقیق و حساب شده است که هر قدر روی آن بیشتر بیندیشیم، بهتر آن را لمس می کنیم؛ و امثال و نظایر آن را در هر گوشهٔ زندگی به چشم می بینیم.

به این ترتیب، حداقل، بخشی از مشکلات و حوادث سخت زندگی این فلسفه را دارد که به بقیه روح می‌دهد، آن را شیرین و قابل تحمل می سازد؛ و همچون دست اندازها و پیچ و خمهای وسط راه که انسان را از خواب گرفتگی و خطرات ناشی از آن مصون می‌دارد، مفید و سازنده است. به همین لحاظ حتی اگر در زندگی مشکلی نباشد گاه باید مشکلات معقولی در آن آفرید و تن به زحمات و شدایدی در راه خدمت به دیگران داد؛ همان گونه که گاه در جاده هایی که فراز و نشیبهای طبیعی وجود ندارد فراز و نشیب و دست انداز مصنوعی ایجاد می کنند تا خطرات یکنواختی جاده را کاهش دهند و جان رهگذران را حفظ کنند.

۶ـ بلاهای خودساخته

آخرین نکته که اشاره به آن در این بحث ضروری به نظر می‌رسد، اشتباه قسمتی از «مصایب ساخته دست بشر» و مظالم انسانهای ستمگر با «حوادث دردناك طبیعی» است، یعنی بی عدالتی انسان را به حساب بی عدالتی آفرینش و بی نظمی کار بشر را به حساب بی نظمی سازمان خلقت گذاردن است.

به طور مثال ایراد می گیرند که این چه حسابی است که زلزله می آید و در شهرها خبری نمی شود، امّا در روستاهای مستضعف نشین بیداد می کند، گروهی را زیر آوار قرار می‌دهد و هزاران قربانی می گیرد؟ اگر در طبیعت عدالتی هست چرا همه جا خشمش متوجه افراد بینوا و از پا افتاده است گویی از زورمندان می ترسد؟ غافل از اینکه این مربوط به آفرینش و خلقت نیست؛ این نتیجه ظلم انسانهایی است بر انسانهای دیگر. اگر بر اثر ظلم مستکبرین، روستاییان در محرومیت و فقر نبودند، همچون ثروتمندان دارای خانه‌هایی محکم و مقاوم در برابر حوادث، بودند و خانه‌ها را طوری نمی‌ساختند که با مختصر حرکتی درهم فرو ریزد و قربانی گیرد، این چنین نمی‌شد.

باید به پا خاست و این ظلم و بی عدالتی را ریشه کن کرد و به همگان امکان داد از خانه و مسکن امن و اُمان بهره مند شوند؛ باید این نظام ظالمانه برچیده شود.

یا اگر می بینیم در یك بیماری و قحط سالی همه گیر، اکثر قربانیان همان محرومان هستند، به دلیل نبودن تغذیهٔ کافی، بهداشت کافی، فرهنگ لازم، و نداشتن آموزشهای صحیح است که نظام غلط جامعه بر آنها تحمیل کرده است. به جای خرده گرفتن بر کار خدا که چرا «یکی را داده ای صد ناز و نعمت» و دیگری را بر خاك ذلت نشانده ای؟ یکی را کاخ داده ای و دیگری را کوخ؟ باید به انتقاد از وضع ناموزون جامعه پرداخت و با بی عدالتیها پیکار کرد.

قرآن مجید می گوید: **إِنَّ اللهَ لاٰ يَظْلِمُ النّاسَ شَيْئاً وَ لٰكِنَّ النّاسَ اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ** (۱۰/۴۴).

۵

راه فطرت

راه دیگری نیز برای علم و معرفت و شناخت و یقین به وجود باری تعالی وجود دارد و آن راه فطرت است؛ یعنی در فطرت و سرشت انسان خداشناسی نهاده شده و سرشت او به گونه‌ای است که بدون نیاز به برهان و دلیل بالفطره خداشناس است.

همان طور که مقتضای طبیعت و نهاد موجود زنده احساس گرسنگی و تشنگی یا گرایش به محبت است، همچنان هم مقتضای فطرت و سرشت انسان، علم به ذات پاك خداوند و گرایش به سوی او است؛ و همان طور که آن احساس برای موجود زنده بدیهی است و نیاز به توجیه و استدلال ندارد، این علم هم محتاج به استدلال و اثبات نیست.

«فطرت» در انسان به منزلهٔ «غریزه» در حیوان است؛ همان طور که یك پرنده خودبه‌خود و بدون یادگیری می‌داند که چگونه آشیانه بسازد، و چگونه جوجه‌های خود را غذا بدهد و بپرورد، و خودبه‌خود به آنها مهر می‌ورزد، همچنان بشر بدون فراگیری و کسب علم و آگاهی، از راه دل به آفرینندهٔ خود معرفت و شناسایی دارد، و با ضمیر و باطن خویش وجود هستی‌بخش و حیات دهندهٔ خود را می‌یابد.

از آنجا که دلیل وجود باری تعالی بسیار ساده است و به واسطه یك مقدمهٔ بدیهی، هر انسانی وجود باری تعالی را درك می‌کند، گاه برای بعضی، درك این مسأله مشکل می‌شود که آیا ادراك وجود خدا فطری انسان است و در عمق جان او نهاده شده است یعنی بدون نیاز به هیچ مقدمه‌ای حاصل می‌شود یا درك او به واسطهٔ مقدمه‌ای است که ادراك آن مقدمه برای نفس انسان بدیهی است یعنی در حقیقت آنچه برای انسان فطری است ادراك همان مقدمه، یعنی امتناع وجود معلول بدون علت است، و به واسطه همین مقدمهٔ بدیهی است که انسان وجود باری تعالی را ادراك می‌کند.

قراین و شواهد فراوانی که به آن اشاره خواهیم کرد نشان می دهد که براستی خداشناسی بدون نیاز به هیچ مقدمه‌ای در سرشت انسانی قرار دارد.

«خداگرایی» و «خداشناسی» هر دو فطری است

گفته شد که در نهاد و فطرت بشر نوعی گرایش و شناخت و بینش غیر اکتسابی، نسبت به ذات پاك خداوند وجود دارد.

روانشناسان به طور کلی وجود گرایشهای غیر اکتسابی یا فطری در انسان را تصدیق کرده، تعدادی از آنها را تحت عنوان تمایلات عالی آورده‌اند از این قرار:

۱ـ **حقیقت‌جویی**. یا گرایش به درك حقیقت موجودات که اساس و مبنای تحصیل علم و حکمت و فلسفه است. به گفتهٔ ارسطو: فیلسوف، نخست به حالت «حیرت» می افتد، سپس برای بیرون آمدن از این حیرت به دنبال کشف حقیقت می رود و به تحصیل فلسفه و حکمت می پردازد. گرایش به حقیقت ـ هر چند با اختلاف مراتب شدت و ضعف ـ در همهٔ افراد بشر وجود دارد، حتّی پیش از بلوغ فکری در کودك خردسال هم گرایش به درك حقیقت ـ با طیف گسترده ای ـ هست، و به سبب همین انگیزه هم هست که چندان سؤال می کند که گاهی از کثرت سؤال اطرافیان را به ستوه می آورد. پس این گرایش گرایشی است فطری.

۲ـ **گرایش به فضایل انسانی و کارهای خیر**، مانند نیکی و احسان و خیر رساندن به دیگران، راستگویی، یکرنگی، فداکاری، ایثار و...

۳ـ **تمایل به زیبایی**، در هر شکل و به هر صورتی که باشد، مانند زیبایی گل و چمن و جویبار و کوهسار و هنرها و زیبایی معنویت و اخلاق و...

۴ـ **گرایش به کمال مطلق**، یا ذات واحدی که مبدأ همهٔ موجودات و منبع همهٔ کمالات است و به تعبیر دیگر حسّ مذهبی یا حسّ تقدس.

با کاوش دقیق در روحیات انسان در می یابیم که انسان دوستدار خوبی و کمال طلب است؛ و در دوست داشتن کمال در حد معین و محدودی توقف نمی کند و کاملترین مرتبه از هر کمالی را طالب است. او شیفتهٔ کمال مطلق است، و به هیچ مرتبه ای از کمال بسنده نمی کند که خواهان کاملتر از آن نباشد.

روش حضرت ابراهیم (ع) هنگامی که می خواست فطرت خداگرایی مردم را بیدار کند، چنین بود: ستاره ای دید و به مردم گفت این پروردگار من است، آنگاه که غروب کرد گفت: «غروب کننده‌ها را دوست ندارم»!

چون ماه نمایان شد، گفت این پروردگار من است و چون غروب کرد روی از آن برتافت. آن گاه که قرص خورشید پدیدار شد، گفت: «پروردگار من این است که از همه بزرگتر است»

آن هم که غروب کرد گفت: «من از اینها [که شما آنها را خدا می‌دانید] بیزارم، من به کسی روی می‌آورم که آسمان و زمین را به وجود آورده است».

انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود خواهان خدا و متمایل به او آفریده شده است. در انسان «خداجویی» و «خداخواهی» و «خداپرستی» به صورت یك غریزه نهاده شده است؛ همچنانکه غریزهٔ جستجوی مادر در طبیعت کودك نهاده شده است. این غریزه در کودك وجود دارد، او مادر را می خواهد و جستجو می کند بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهشی و میلی در او وجود دارد، و بدون آنکه در سطح شعور ظاهرش انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد.

مولوی عیناً همین تشبیه را آورده است؛ آنجا که می گوید:

همچو میل کودکان با مادران   سرّ میل خود نداند در لبان
جزء عقلِ این، از آن عقلِ کل است   جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او   پس بداند سرّ میل و جستجو

غریزه «خداخواهی» و «خداجویی»، نوعی جاذبهٔ معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یك طرف، و کانون هستی یعنی «مبدأ اعلی» و «کمال مطلق» از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام موجود است.

امروز دانشمندان زیادی هستند که به وجود چنین احساس و شور و عشق و جنبشی در عمق روح آدمی که او را به خدای لایزال پیوند می‌دهد ایمان دارند.

ما اگر بخواهیم بدانیم آیا چنین احساسی در آدمی وجود دارد، دو راه در پیش داریم: یکی آنکه خودمان شخصاً و عملاً دست به آزمایش در وجود خودمان و دیگران بزنیم. دیگر اینکه ببینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینهٔ روان آدمیان از جنبهٔ مسائل معنوی مطالعاتی داشته‌اند، چه نظر داده‌اند.

قدمای ما از طرق استدلالی و اشراقی، وجود چنین عشقی را در سراسر موجودات از جمله انسان اثبات می کردند؛ و علمای امروز تجربیات روانی را دلیل بر این مطلب می گیرند[1].

۱ـ شهید مطهری در تعلیقات کتاب *«اصول فلسفه و روش رئالیسم»* جلد پنجم ص ۵۲ می گوید:

از جمله این دانشمندان **ویلیام جیمز** است، او می گوید:

«هر قدر انگیزه و محرك میلهای ما از عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد، غالب میلهای ما و آرزوهای ما از عالم ماورای طبیعت سرچشمه گرفته؛ چرا که غالب آنها با حسابهای مادی و عقلانی جور در نمی‌آید.»

هم او می گوید:

«من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمهٔ حیات دینی دل است، و قبول هم دارم که فرمولها و دستورالعملهای فلسفی مانند مطلب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد.»

←

شناخت و بینش فطری

در وجود شناخت و بینش غیر اکتسابی و فطری نیز جای انکار نیست؛ بدین معنی که در انسان نوعی شناخت و معرفت بی‌واسطه وجود دارد که از طریق حواس به دست نیامده است. این قسم معرفت را «معرفت حضوری» یا «شهودی» می نامند. در برابر «معرفت حصولی» معرفت حضوری

→

و نیز او می‌گوید:

«عموماً [مردم] معتقدند که ایمان خود را بر پایه‌های فلسفی محکم ساخته‌اند و حال آنکه مبنای فلسفی بر روی ایمان قرار دارد.» (*نقل از کتاب دین و روان*).

پاسکال که به قول نویسنده سیر حکمت در *اروپا*: «محبت را برتر از عقل می‌داند و بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار می‌دهد» می‌گوید:

«به وجود خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل، و ایمان از این راه به دست می‌آید.»

هم او می‌گوید:

«دل دلایلی دارد که عقل را به آن دسترس نیست.»

برگسون نیز به نقل سیر حکمت در *اروپا* به دو نوع دیانت و دو نوع اخلاق معتقد است و برای هر یك از دو نوع، مبدأ و سرچشمهٔ خاصی قائل است: «سافل» و «عالی».

مبدأ «سافل»، صلاح هیأت اجتماعیه است و مبدأ «عالی»، فیضی است که از عالم بالا می‌رسد.

در بارهٔ آن نوع دیانت که از مبدأ عالی سرچشمه می‌گیرد، می‌گوید:

«آن همان مایهٔ دانشی است که در جانوران، غریزه؛ و در انسان عقل را به وجود می‌آورد. از آن مایهٔ دانش در انسان قوه اشراقی به ودیعه گذاشته شده که در عموم به حال ضعف و ابهام و محو است، ولی ممکن است که قوت و کمال یابد، تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند آتشی که در آهن نفوذ و آن را سرخ می‌کند. به عبارت دیگر اتصال خود را به مبدأ در می‌یابد و آتش عشق در او افروخته می‌شود. هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ داده، مبدل به اطمینان می‌شود و هم علاقه‌اش از جزئیات سلب شده، به طور کلی به حیات تعلق می‌گیرد» (عاشقم برهمه عالم که همه عالم از اوست). (نقل از سیر حکمت در اروپا).

یکی از دانشمندان روانشناس معاصر که به اصالت «حس دینی» در عمق وجدان بشر معتقد است **یونگ** شاگرد معروف و مبرز فروید است. وی نظریهٔ استاد خویش را مبنی براینکه احساس مذهبی، یك احساس مادی عقب‌رانده شدهٔ تغییر شکل داده‌ای است، رد کرده و معتقد به اصالت این حس شده است و میان او و استاد در این زمینه، نامه‌ها مبادله شده است که در برخی کتب مسطور است.

اینشتین دانشمند معروف عصر ما بیان جالبی در این زمینه دارد. وی در مقاله‌ای تحت عنوان مذهب و علوم بحثی در این زمینه می‌کند و پس از اینکه مدعی می‌شود محرك دینی در همهٔ مردم یکسان نیست، و از بعضی کتب دینی مانند تورات و انجیل از لحاظ طرز معرفی خدا انتقاد کرده می‌گوید:؟ «یك عقیده و مذهب ثالث بدون استثناء در بین همه وجود دارد؛ گرچه با شکل خالص یکدست در هیچ کدام یافت نمی‌شود. من آن را **احساس دینی**

←

مانند علم نفس به خودش، و علم علت عاقل به آثار و افعال بی‌واسطه‌اش است، مانند علم نفس به آگاهی و محبت و بیم و امید خودش، و یا علم معلول به علتش مانند علم انسان به مبدأ متعالی و کامل مطلق که هستی انسان به او قیام دارد.

در نهاد و فطرت بشر هم گرایش به سوی خدا وجود دارد، و هم شناخت حضوری و بی‌واسطه نسبت به ذات پاکش؛ به این معنی که بشر بدون یادگیری و اکتساب در عمق باطن خویش، به خوبی می‌یابد که به وجودی متعالی، کامل و قائم به ذات وابسته است، و تحت علم و تدبیر و ربوبیّت او به رشد و تربیت و کمال می‌رسد؛ و این همان مرحلهٔ اول هدایت است که به طور تکوینی در نهاد انسانها آفریده شده است. این مرحله از هدایت، اجمالی است و هدایت تفصیلی توسط عقل و شرع انجام می‌گیرد. همچنین گرایش فطری و میل و کشش طبیعی به سوی همان ذات متعالی کامل و قائم به ذات در نهاد و سرشت وی وجود دارد.

در قرآن کریم آیات فراوانی هست که به آنها برای فطری بودن خداشناسی استشهاد شده است. ولی بیشترین استشهاد که در آن دین را فطرت بشر معرفی کرده است، به این آیه شده است:

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنيفاً فِطرَةَ اللهِ الّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدّينُ الْقَيِّمُ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمُونَ. یعنی: (توجه خویش را کاملا به دین معطوف ساز؛ در حالی که حقگرا هستی (این توجه کامل حقگرایانه به دین، چیزی است که خداوند شما را بر آن سرشته است. پس به این سرشت و فطرت خدایی که مردم را برآن سرشته است بی‌درنگ بپرداز). (آری این آفرینش خداوند است) و آفرینش خدای را دگرگونی و تبدیلی نیست (و هر کسی همواره همچنان برفطرت گرایش به دین باقی است). این دین مستقیم خداست ولی بیشتر مردم ـ از این مقتضای فطرتشان که گرایش به دین است ـ آگاه نیستند) (۳۰/۳۰).

حال ببینیم در این آیه فطری بودن دین به چه معناست؟ در اینجا می‌توان آن را به یکی از دو معنای زیر گرفت:

الف) موافقت و هماهنگی احکام و قوانین اصلی و اساسی دین با سرشت آدمی.

مسلّماً انسان تنها یك ابزار نیست که نسبت به کاربرد آن در خیر یا شر بی‌تفاوت باشد، بلکه انسان گرایش به خیر دارد، و گرایش به حق دارد که راهگشای او به سوی عدالت است؛ شرارت

→

آفرینش یا وجود می‌دانم. بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملا فاقد آن است توضیح دهم؛ به خصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلف تظاهر می‌کند، نیست؛ در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید، حس می‌کند. او وجود خود را یك نوع زندان می‌پندارد، چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یك باره به عنوان حقیقت واحد دریابد.» (نقل از کتاب *دنیایی که ما می‌شناسیم*).

صفت اصلی انسان نیست، بلکه سرشت بشر برخیر و راستی و درستی است و علل انحراف را در خارج از ذات انسان باید جستجو کرد. پس دستورهای دینی مطابق با فطرت است. اگر دستور دینی این است که خوراکی پاکیزه بخورید و از غذاهای آلوده بپرهیزید وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰاتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیهِمُ الْخَبٰائِثَ... (۱۵۷/۷) یا به دیگران، و بخصوص به پدر و مادر و خویشاوندان نیکی کنید؛ به عدالت رفتار کنید؛ ستم نکنید؛ مال یتیم را به ستم نخورید؛ هیچکس به خصوص ناتوان را میازارید؛ در برابر آفریدگار خویش متواضع باشید و او را بپرستید؛ حسد نورزید؛ کینه توز و منافق نباشید؛ صفا و خلوص و یکرنگی داشته باشید و...، همهٔ اینها به خصوص پرستش خداوند که از همه مهمتر است، احکام و دستورهایی است که با خواست فطری و مقتضای سرشت ما موافق است؛ چیزی است که ما آگاهانه یا ناآگاهانه آن را خواستاریم، اگرچه به آن توجه و التفات نداشته باشیم.

ب) گرایش به خدا و حالت انقیاد و تسلیم محض در برابر خداوند. قرآن کریم این حالت را «اسلام» و کسی را که به آن متصف است، «مسلم» نامیده است.

آنجا هم که ابراهیم (ع) می‌گوید: رَبَّنا وَ اجْعَلْنٰا مُسْلِمَینِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّیَتِنا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ یعنی: (پروردگارا من و اسماعیل را مسلم و تابع محض فرمانت قرار ده و از تبار ما نیز امتی [پدید آور] که در برابر تو تسلیم و تابع محض باشند)؛ و یا آنگاه که یعقوب به فرزندانش می‌گوید: إنَّ اللّٰهَ اصْطَفیٰ لَکُمُ الدّینَ فَلاٰ تَمُوتُنَّ اِلاّٰ وَ اَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (خداوند دین را برای شما برگزیده است، پس جز در حال اسلام نمیرید)؛ و حتی آنجا که فرعون به هنگام غرق شدن می‌گوید: آمَنْتُ اَنَّهُ لاٰاِلٰهَ الاّٰ الَّذی آمَنَتْ بِهِ بَنُو اسرائیلَ وَ اَنَا مِنَ الْمُسلمینَ (۹۰/۱۰) و همچنین در بسیاری از موارد دیگر... در همهٔ اینها مراد همان حالت تسلیم محض و خضوع و تواضع و فروتنی تام و تمام در برابر خداوند متعال است.

دین اسلام هم از آن جهت «اسلام» نامیده شده است که متضمن تسلیم محض در برابر حکم و فرمان و ارادهٔ خداوند است و این همان خصیصه و صفتی است که همهٔ پیامبران از آغاز تا پایان به آن متصف بوده اند. و اساس رسالتشان هم همین اسلام بوده است که در آیین محمدی (ص) بیشتر از سایر ادیان تبلور یافته است و این تبلور بیشتر، موجب این نامگذاری شده است.

اگر دین را به دو معنای فوق بگیریم و بگوییم فطری است، فطری بودن دین به این معناست که در نهاد و سرشت و فطرت هر کسی، نوعی گرایش و تمایل به پرستش خداوند و انقیاد و تسلیم محض بودن در برابر احکام و اوامر او وجود دارد.

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا علاوه برگرایش مزبور، معرفت و شناخت خداوند هم فطری است؟

جواب این است که آری؛ زیرا هر گرایشی مستلزم وجود نوعی التفات و آگاهی است به چیزی

که گرایش به آن تعلق گرفته است. به عبارت دیگر، گاهی گرایش میان دو جسم بدون شعور وجود دارد؛ مانند: گرایش و میل آهن به سوی آهنربا، و گاهی گرایش میان یك موجود صاحب ادراك و موجودی دیگر (خواه مدرك و خواه غیر مدرك) برقرار است. در صورت دوم محال است گرایش به چیزی تعلق بگیرد بی‌آنکه آن گرایش همراه با شعور و ادراك باشد، بلکه همواره پیش از تعلق گرایش به آن شیء و یا همراه با گرایش، نوعی التفات و آگاهی به آن شیء در مُدْرِك وجود دارد، و محال است گرایش به چیزی تعلق بگیرد بی‌آنکه متعلَّق آن به گونه ای برای صاحب گرایش، معلوم و شناخته شده نباشد.

بنابراین وقتی پذیرفتیم که خداگرایی در انسان فطری است، ضرورتاً باید خداشناسی همراه و ملازم آن هم فطری باشد و نمی‌توان پذیرفت که گرایش به چیزی فطری باشد اما شعور و آگاهی توأم با آن، اکتسابی و غیر فطری باشد. و بدین ترتیب باید گفت خداگرایی فطری، ضرورتاً مستلزم خداشناسی فطری است و در نتیجه باید خداگرایی و خداشناسی هر دو را فطری دانست.

از جمله آیاتی که دلالت برفطری بودن «خداشناسی» می‌کند، این آیات است:

فَاِذارَكِبوُا فی الْفُلْكِ دَعَوُا اللّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدّیْنَ فَلَمّا نجاهُمْ اِلَی الْبَرِ اِذاهُمْ یُشْرِكُونَ

(هنگامی که در کشتی سوار می‌شوند، خدا را با اخلاص می خوانند، ولی آنگاه که (خدا) آنها را به خشکی رساند، (و از غرق و هلاك) نجات بخشید ناگهان به پروردگار خود شرك می‌ورزند) (۶۵/۲۹).

اَفَغَیْرَ دینِ اللّهِ یَبْغُونَ وَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فی السَّمٰواتِ وَ الاَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً... (۸۳/۳).

دلالت این آیه برفطری بودن ایمان به خدا مبنی برآن است که جملهٔ «اسلم» در این آیه از «اسلام» به معنی ایمان است، نه به معنی انقیاد و تسلیم تکوینی که همهٔ موجودات مسخّر ارادهٔ خدا هستند.

وَالَّذینَ آمَنُوا اَشَدُّ حُبّاً لِلّهِ (۱۶۵/۲).

مدلول ظاهر آیه این است: کسانی که رسماً ایمان آورده اند حبّ آنها به خدا بیشتر است از دیگران؛ یعنی دیگران هم به خدا حبّ دارند و به کلی فاقد آن نیستند!

اینها نمونهٔ آیاتی است که با آنها برفطری بودن خداشناسی استدلال شده است و ما به علت اختصار از ذکر بقیّه صرف نظر کردیم.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در «خطبهٔ اوّل نهج البلاغه» می فرماید: **فَبَعَثَ فیهم رُسُلَهُ وَ واتَرَ اِلَیْهِمْ اَنْبیائَهُ لِیستَأْدُوهُمْ میثاقَ فِطْرَتِهِ**: (خداوند رسولان خود را در میان آنها مبعوث کرد و پیامبرانش را پی‌درپی فرستاد تا وفای به پیمان فطرت را از آنها بخواهند).

و در خطبه ۱۱۰ می فرماید: **وَكَلِمَةُ الاِخلاصِ هِیَ الفِطْرَةُ**.

خُمُولِ فطرت

مظاهر حیات مادّی و مشاهدهٔ اسباب و مُسَبَّبات در زندگی دنیوی توأم با هَوٰی و هوسهای شیطانی، تارِنسیان بر فطرت خداشناسی و خداجویی انسان تنیده و تبلور و جلای آن را کمتر می‌سازد. ولی آنگاه که احساس کرد خطر نابودی او را تهدید می‌کند و دست او از اسباب ظاهری به کلی بریده شده است، از فطرت گرد زدایی شده، زنگ الحاد زدوده می‌شود، صفای ضمیر پدیدار می‌گردد و آشکارا خدا را به دیدهٔ دل می‌بیند و برای نجات خود او را به اخلاص می‌خواند.

در حدیث معروفی می‌خوانیم شخصی به حضرت صادق (ع) عرض کرد: مرا به خدا راهنمایی کن. فرمود: هیچ به کشتی سوار شده ای؟ گفت: آری. فرمود: هیچ اتفاق افتاده است که کشتی تو بشکند و به حالت اضطراب افتاده باشی و چاره ای برای نجات نیابی؟ گفت: آری. فرمود: آیا دلِ تو تعلق گرفت به اینکه موجودی هست که قادر به خلاص تو باشد، گفت: آری. فرمود: «فَذلِكَ الشَّیءُ هُوَ اللّٰهُ القادِرُ عَلَی الانْجاءِ حیثُ لامُنْجِیَ وَ عَلَی الاغاثَةِ حَیْثُ لا مُغیْثَ».[1]

بدیهی است که فطرت گاهی در اثر عوامل درونی یا بیرونی دچار خمول و رکود می‌شود. و لازمهٔ فطری بودن امری، این نیست که در همهٔ افراد به طور مداوم بی‌وقفه ظهور و بروز کند. علاقه به هنر و زیبایی، یك علاقهٔ فطری است؛ امّا چنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود، بلکه در مورد هر علاقهٔ فطریِ عمومی همیشه افراد خاصّی پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری به آن دارند و آن را به عنوان شغل مداوم خود انتخاب می‌کنند.

در مورد الهیات نیز در هر زمان افرادی بوده و هستند که به آن بیشتر از هر مسألهٔ دیگر علاقه نشان می‌دهند و تمام اوقات خود را با اشتیاق و علاقه کامل صرف آن می‌کنند؛ همچنانکه افراد دیگری پیدا می‌شوند که از روی علاقه کامل تمام اوقات خود را صرف مسائل هنری و زیبایی می‌کنند.

بعلاوه چون امور مورد علاقهٔ فطری بشر متعدد است، طبعاً سرگرمی به بعضی از علایق از علایق دیگر می‌کاهد و احیاناً آنها را به بوتهٔ فراموشی می‌سپارد. یك نفر دانشجو تا وقتی که در محیط دانش است، با علاقهٔ وافر و عشق کامل به تحقیقات علمی می‌پردازد و از آن لذت می‌برد؛ اما همین که محیط دانش را رها می‌کند و به وطن خود باز می‌گردد و سرگرم ملاقات خویشاوندان و امور اجتماعی دیگر می‌شود، علاقهٔ علمیش ممکن است کاهش یابد، تا جایی که در خود رغبتی به فکر و مطالعه نبیند؛ با اینکه علاقه به تحقیق و کاوش یك علاقهٔ فطری و ذاتی بشر است.

علاقهٔ دینی نیز همین طور بستگی به شرایط محیط دارد؛ یعنی بود و نبود موجبات و توجه به

۱ـ *نورالثقلین*، ج ۱، ص ۱۳؛ *علم الیقین*، ج ۱، ص ۲۹.

مادیات در کاهش و افزایش این علاقه تأثیر بسزا دارد.

بعلاوه هر علاقهٔ فطری در عین فطری بودن احتیاج به توجه و تنبه دارد. بود و نبود مُذَکِّرات الهی یعنی اموری که بشر را به خدا و خالق توجه دهد، در افزایش و کاهش این علاقه مؤثر است. کدام رغبت طبیعی در بشر است که بود و نبود پاره ای از امور در آن تأثیر نداشته باشد؟ آیا رغبت به خوراك این طور نیست؟ یا تمایلات دیگر چنین نیست؟ پس بسیار ساده و طبیعی است که گرفتاریها و سرگرمیهای مادی امروز بشر که فراوان و جالب و جاذب است، از توجه به بحث و کاوِش در امور معنوی بکاهد.

٦

صفات خداوند

تا اینجا پاره ای از براهین اثبات وجود خدا یا طرق معرفت خداوند مطرح شد و از آوردن براهینی ـ مانند برهان صدیقین ـ که نیاز به مقدمات مفصل و پیچیده فلسفی دارد و نیز برهان «هدایت و راه یابی» که به گونه‌ای قابل درج در برهان نظم است، صرف‌نظر گردید.

اکنون می‌پردازیم به بحث مختصری پیرامون صفات خداوند که از مباحث مهم خداشناسی است و اگر درست فهمیده شود، بسیاری از اشکالها و شبهات منکران و ملحدان خودبخود حل می‌شود.

در آغاز تذکر مطلبی که تاکنون هم آن را آموخته‌ایم لازم است و آن این است که صفات خداوند بر دو قسم است:

ثبوتی: یعنی صفاتی که در خدا هست و سلبی: یعنی صفاتی که در خدا نیست.

همچنین صفات ثبوتی به دو قسم تقسیم می‌شود:

صفات ذات و صفات فعل.

صفات ذات، صفاتی است که خود ذات به تنهائی و با صرف‌نظر از مخلوقات آنها را دارد و بنابراین همواره به آنها متصف است مانند صفت قدرت که ذات پاك خداوند همواره به آن موصوف است و چنین نیست که مثلا امروز به چیزی قادر باشد و فردا با از بین رفتن آن، دیگر به آن قدرت نداشته باشد.

اما صفات فعل، صفاتی است که به لحاظ رابطه و نسبتی که میان ذات خداوند و یکی از آفریدگان برقرار است، از آن رابطه و نسبت، اعتبار و انتزاع می‌شود و پیداست که هرگاه یك طرف این رابطه و نسبت یعنی طرف مخلوق دگرگون شود، آن صفت هم نسبت به آن تغییر می‌کند.

مانند صفت رازقیت خداوند که از نسبت و رابطهٔ مخلوق روزی خوار، با خداوند روزی رسان انتزاع می شود و وقتی هم که مرزوق که یك طرف نسبت است از بین برود آن نسبت هم از بین می رود و دیگر نمی توان خدا را در حال و آینده نسبت به آن مرزوق رازق دانست بلکه رازق بودن خداوند هم نسبت به آن فرد، در حال و آینده منتفی می شود.

تذکر این نکتهٔ مهم نیز ضرورت دارد که اگرچه در ادیان آسمانی و همچنین در فلسفه الهی صفات ثبوتی و سلبی متعددی برای خداوند ذکر شده است اما بازگشت همهٔ آنها به یك صفت ثبوتی و یك صفت سلبی است. صفت ثبوتی این است که خداوند به هر گونه کمال قابل تصوّری موصوف است و صفت سلبی این است که خداوند از هر گونه عیب و نقص قابل تصوّری مبرّا و پیراسته است. اما پاره ای از صفات ثبوتیه خداوند از این قرار است:

قدرت

در تعریف قدرت گفته اند، قدرت عبارت است از این که فاعل به گونه ای باشد که هرگاه بخواهد، فعل را انجام دهد و هرگاه نخواهد، انجام ندهد.

بنابراین قادر بر فعل، کسی است که اولاً خواست و اراده داشته باشد و بدین ترتیب جمادات، گیاه و خلاصه موجودات فاقد اراده را به این معنا نمی توان متصف به صفت قدرت دانست، و ثانیاً دامنهٔ قدرتش فعل و ترك یا انجام دادن و انجام ندادن کار، هر دو را در بر می گیرد. ثالثاً اراده اش فقط یکی از دو کفهٔ مساوی فعل و ترك را سنگین می کند و به اصطلاح، تحقق می بخشد و بنابراین دایرهٔ اراده از دایرهٔ قدرت محدودتر است. رابعاً از آنجا که اراده همواره به کاری تعلق می گیرد که برای صاحب اراده به گونه ای معلوم شده باشد و نمی توان چیزی را که معلوم واقع نشده است اراده کرد، پس اراده همواره مسبوق به علم است و از طرفی چون اراده در تعریف قدرت ملحوظ شده است پس بنابراین تعریف، هر قادری نسبت به آنچه اراده می کند علم هم دارد.

حال ببینیم صفت قدرت در خداوند از طریق استدلال چگونه اثبات می شود؟

پیش از این در برهان اثبات واجب الوجود ثابت کردیم که سلسلهٔ ممکنات و معلولات سراسر به علة العلل باز می گردد. هرچه هستی در هر پدیده هست از پدیدآورنده یا علة العلل سرچشمه گرفته است و بنابراین به گونه ای در علة العلل وجود داشته است. اگر علة العلل فاقد اینها بود یعنی قدرت بر ایجاد آنها نداشت، به وجود نمی آمدند. پس پیدایش هر موجود خود نشان وجود قدرت در آفرینندهٔ آن موجود است و هر قدر دامنهٔ این پیدایش گسترده تر باشد، قدرت آفریننده بیشتر و عظیمتر است. بدین ترتیب اثبات علة العلل، متضمن اثبات صفت قدرت در علة العلل است وگرنه علة العلل که فاقد قدرت باشد معلولی از وی پدید نمی آید و علة العلل نخواهد بود.

از سوی دیگر، با وضوح تمام از برهان نظم بدست می آید که بوجودآورندهٔ نظم باید قدرت -

به همان معنائی که گفته شد ـ داشته باشد یعنی قدرتی داشته باشد که متضمّن علم و اراده هم هست، چه اگر عالم نباشد، نمی‌تواند اجزای سازندهٔ یك نظام را طوری سامان و تشکیل دهد که آن نظام تحقق یابد و میان اجزا و هدف واقعی آن، رابطهٔ ضروری برقرار گردد و اگر قدرت وی با اراده، یعنی با خواست برخاسته از اختیار همراه نباشد، بلکه مانند نیروی جاذبه خودبخود از منشأ قدرت صادر شود، لازم می‌آید که نظم، قدیم باشد نه حادث، زیرا که منشأ قدرت یا علة العلل و همچنین قدرت که صفت ذاتی او است قدیم است و نظم ناشی از قدرت، یعنی عالَم نیز می بایست قدیم و بی آغاز باشد.

در صورتی که ثابت کردیم تمام عالم ممکن الوجود و عالم ماده نیز دمادم در حال حدوث است.

ظاهراً مراد خواجه طوسی هم از این جملهٔ تجرید که: «وجودالعالَم بعد عدمه ینفی الایجاب» همین است.

این مختصر بحث در باب اثبات اصل قدرت خداوند و معنای آن، اما راجع به میزان شمول و وسعت آن، براساس براهین فلسفه‌ای و بیان قرآن کریم و سایر کتب آسمانی و همچنین مطابق روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام، قدرت خداوند نامتناهی و مطلق است یعنی خدا بر هر کاری قادر است و در برابر قدرت مطلقهٔ وی هیچ چیزی محال نیست. قرآن کریم در چندین مورد می فرماید:

اِنَّ‌اللهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیر (خداوند بر هر چیزی توانا است) و نیز می‌فرماید: **انما قولنا لشیءٍ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون** (سخن ما در (آفرینش) چیزی هرگاه آن را اراده کنیم همین است که بگوئیم «باش» و (بیدرنگ) می‌شود).

در اینجا غالباً این سؤال را مطرح می‌کنند که: آیا هر چیزی را که ذهن بتواند تصور کند خداوند بر آن قادر است؟ آیا قضایائی از قبیل ۵ = ۲+ ۲ یا فرضهائی از قبیل گنجاندن جسم بزرگ در جسم کوچك بی‌آن که جسم بزرگ کوچك، یا جسم کوچك بزرگ شود برای خداوند مقدور است؟ بعضی از فلاسفه مانند دکارت گفته‌اند: معنای قدرت مطلق خداوند این است که به همه چیز قابل تعلق باشد و هیچ چیز در برابر آن محال نباشد و بنابراین خداوند قادر است ۲+۲ را پنج یا هفت کند و اموری را که به نظر ما محال می‌نماید ایجاد کند. البته او فعلاً چنین خواسته است که این کار را نکند اما اگر بخواهد می‌تواند. برای پاسخ دادن به پرسش فوق و به نظر دکارت نخست باید معنای «محال» و اقسام آن را بررسی کرد و دید که قدرت خداوند به کدامیك از آنها تعلق می‌گیرد.

معنای محال

لفظ «محال» به چند معنی بکار می‌رود که از آن جمله است: محال ذاتی و محال عادی.

الف) محال ذاتی: محال ذاتی چیزی است که فرض آن متضمن تناقض باشد، یعنی لازم بیاید که یك چیز در آن واحد و از دیدگاه واحد، هم باشد و هم نباشد، مانند مثال فوق یعنی، گنجانیدن جسم بزرگ در جسم کوچك بی آنکه بزرگ کوچك یا کوچك بزرگ شود زیرا مقتضای این مثال این است که جسم بزرگ در همان حال که بزرگ است بزرگ نباشد چون جسم بزرگ در صورتی می تواند در جسم کوچك بگنجد که کوچك شده باشد یعنی بزرگ نباشد و این تناقض است.

همچنین قضیهٔ ۵ = ۲+۲ مستلزم تناقض است، زیرا مثلاً دو کتاب را که به دو کتاب دیگر بیفزائیم اگر بجای چهار کتاب پنج کتاب شود بدین معنی است که ۲+۲ هم ۲+۲ است و هم نیست زیرا وقتی دو بعلاوه دو مساوی پنج باشد بدین معنی است که دیگر چهار نیست پس دو کتاب بعلاوه دو کتاب هم چهار کتاب است و هم چهار کتاب نیست.

ب) محال عادی، به این معنی است که فلان معلول برحسب عادت از علت خاصی بوجود می آید ولی برحسب واقع ممکن است علت دیگری هم داشته باشد که گاهی از آن طریق موجود می شود مانند شفای بیماران از طریق اعجاز که در عرف و عادت متداول علل معینی دارد ولی به هنگام ظهور اعجاز، به وسیلهٔ علل دیگری مانند نفوس پاك اولیاءِ خدا و تأثیر دعای آنان تحقق می یابد.

از این دو نوع محال، قسم اول، متعلق قدرت خداوند واقع نمی شود، زیرا قسم اول یعنی محال ذاتی چیزی است که فرض آن متضمن تناقض است و چیزی که فرض آن متضمن تناقض باشد تحقق و وقوعش هم مستلزم تناقض است.

اما قسم دوم یعنی محال عادی در حقیقت محال یعنی ناممکن نیست بلکه جهل ما به علت واقعی، سبب شده است که آن را محال تصور کنیم و بنابراین قدرت خداوند به آن تعلق می گیرد.

علم[۱]

براساس دو برهان از براهینی که در اثبات وجود خداوند اقامه شد می توان گفت که ذات پاك خداوند بر همه چیز عالم است. آن دو برهان عبارت است از برهان قیام ممکنات به واجب الوجود و برهان نظم.

اما برهان نظم، در همین بحث قدرت، گفته شد که از برهان نظم به دست می آید که سامان بخش و پدیدآورندهٔ نظم باید ضرورتاً به خواص اجزاء سازندهٔ نظم، تعداد و چگونگی ترکیب آنها و رابطهٔ آنها با هدف، آگاه باشد زیرا ایجاد پدیدهٔ نظم‌دار بدون علم به اجزای ترکیب دهنده آن، امری است نامعقول که قرآن کریم با استفهام انکاری آن را رد می کند:

۱ـ دو صفت علم و قدرت از صفات ذات است نه از صفات فعل.

الا یعلم من خلق و هواللطیف الخبیر؟ آیا خداوند به کسی که آفریده است علم ندارد با آن که خداوند لطیف (باریک‌بین) و خبیر است؟

اما برهان وجوب وجود خداوند، اثبات می کند که خداوند علة العلل همهٔ موجودات است و در همان بحث گفتیم که وجود معلول وجودی است وابسته و قائم به علت و به تعبیر دیگر وجودی است که برای علت حاضر است و محال است علت، از معلول خود که وجودی است وابسته به علّت، علم و اطلاع نداشته باشد. البته علم خداوند علم حضوری است نه علم حصولی، زیرا در بیان تفاوت این دو نوع علم گفتیم که اولی بیواسطه برای عالم حاضر است و دومی با واسطه از راه اندامهای حسی.

به تعبیر فلسفی، در علم حضوری، خود وجود معلوم برای عالم حاضر است نه ماهیتش. مانند علم حضوری نفس به خودش که در آن، خود وجود نفس بیواسطه برای خودش حاضر است و از خویشتن خویش غایب نیست، اما در علم حصولی ماهیت معلوم برای عالِم حاضر است نه وجودش، مانند علم ما به محسوسات خارجی که با واسطهٔ اندامهای حسی حاصل می شود.

با این اشارهٔ مختصر، معلوم می شود که علم خداوند نمی تواند از سنخ علم حصولی باشد بلکه از نوع علم حضوری است، زیرا وجود همهٔ موجودات، معلول علة العلل، وابسته به او و برای او حاضر است و این همان علم حضوری است. بعلاوه، علم حصولی از طریق اندامها به دست می آید و چون خداوند از داشتن اندام و هرگونه ترکیبی منزه است، علم حصولی نیز در مورد وی منتفی است. بنابر آن چه گفته شد علم خداوند به موجودات و به طریق اولی به ذات خودش علم حضوری است نه علم حصولی.

پاره ای از صفات دیگر مانند شنوایی و بینایی نیز به همین علم بازمی گردد بدین معنی که وقتی می گوییم خداوند شنوا یا بینا است، مراد این است که خداوند به شنیدنیها و دیدنیها عالِم است و خواص و اوصاف اشیاءِ که برای موجودات مُدرِك از راه شنوایی و بینایی معلوم واقع می شود، خداوند با علم حضوری به آنها عالِم است. مثلاً رنگهای مختلف که ما از طریق حس بینایی به آنها واقف می‌شویم یا صداهای گوناگونی که با حس شنوایی آنها را درك می کنیم، آن‌چنان که هستند برای ذات پاك خداوند با علم حضوری مکشوف و معلوم است.

البته علم خداوند بر همه چیز از دیدنیها و شنیدنیها و غیر آنها احاطه دارد و اینکه بیشتر روی صفت بینایی و شنوایی خداوند تکیه شده است ظاهراً از آن جهت است که این دو صفت، در موجودات مُدرك از بقیه صفات نمایانتر و نشانهٔ کمال بیشتر است، و تعلّق آنها به جسم و جسمانی مانند بقیه احساسها، چشمگیر و بارز نیست، به خلاف صفاتی از قبیل چشایی و بساوایی که تعلّق آنها به جسم و جسمانی کاملا شدید و نقص آنها بخوبی نمایان است و شاید به همین جهت باشد که در زبان دین از ادراکهای منتسب به حواس، تنها این دو صفت شنوایی و بینایی ـ البته با

صرف‌نظر از حسی بودن آنها ـ به خداوند نسبت داده شده است وگرنه خداوند نه تنها به این دو صفت بلکه به چشیدنیها، لمس کردنیها و تمام اوصاف و خواص موجودات، علم حضوری مطلق و بیکرانه دارد.

صفت اختیار: اختیار به این معنی است که موجود عالم و آگاه، از میان شقوق و راههای قابل تصور انجام دادن کار، راهی را که متضمن مصلحت است برگزینند. یعنی در واقع تنها چیزی که او را به انجام دادن کار وادار می کند همان مصلحت است. اما در مورد ذات پاك خداوند اختیار به این معنی است که هیچ عاملی بیرون از ذات، او را به فعل وادار نمی کند، زیرا بالاتر از علة العلل علتی نیست تا بتواند در علة العلل تأثیر و او را به فعل وادار کند. بنابراین تمام افعال خداوند، از روی اختیار از وی سرمی‌زند و به تعبیر دیگر: خداوند فاعل مختار است. نقطهٔ مقابل اختیار، جبر است و آن این است که عامل و محرکی در موجود صاحب اختیار تأثیر کند و او را وادار سازد تا بدون استفاده از اختیار خویش فعلی را انجام دهد و به تعبیر دیگر او را در انجام دادن فعل مسلوب الاختیار کند.

جای توضیح بیشتر، دربارهٔ این صفت، بحث عدل الهی است.

یگانگی خداوند

اعتقاد به یگانگی خدا که توحید نامیده می شود زیربنا و اساس همهٔ ادیان آسمانی بخصوص اسلام است، و تمام شؤون آن، اعم از عقاید و احکام و اخلاق بر آن استوار است.

قرآن کریم سرتاسر دعوت به خدای یگانه است، و تنها گناهی را که قابل آمرزش نمی‌داند، شرك به خداست **إِنَّ اللّٰهَ لاٰ یَغْفِرُ اَنْ یُشْرَكَ بِهِ وَیَغْفِرُ ماٰدوٖنَ ذٰلِكَ لِمَنْ یَشاٰءُ** (۴/۴۸). براهین زیادی در کتب احادیث و کلام و فلسفه و تفسیر برای اثبات توحید اقامه شده است که ما در اینجا به ذکر بعضی از آنها اکتفا می کنیم:

۱ ـ برهان وحدت و هماهنگی

یك مشاهدهٔ ساده به ثبوت می رساند و با کنجکاوی علمی نیز روشنتر می شود که اجزای جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند؛ و این ارتباط و به هم پیوستگی نه تنها در میان یك دسته ویژه ای از اجزای جهان است، بلکه تا هرجا پیش رویم و به بررسی بپردازیم رشتهٔ ارتباط را تابیده‌تر و محکمتر می یابیم. حتی آنان که برای فرار از اثبات غایت و غرض در وجود به دامن قانون تبعیت محیط چسبیده‌اند، از اثبات ارتباط اجزای جهان گزیری ندیده‌اند.

این طور نیست که در ساختمان جهان یك سلسله اجزا و ذرات پراکنده و غیر مرتبط مانند انباری که از اشیای متفرقه ای انباشته شده است، وجود داشته باشد و هیچ جزء با جزء دیگر مرتبط

نباشد، بلکه اجزای جهان چنان به هم مرتبط و پیوسته اند که ارتباط آنها به هم، بیشتر است از ارتباط اجزای یك ماشین یا یك کارخانه که هر کدام تحت یك نظام و نقشه، کار مخصوصی دارد که برای کار مجموع ماشین یا کارخانه ضروری است و هرگونه تغییر و یا کم و زیاد شدن اجزا در وضع مجموع اثر می گذارد.

بلکه همانند پیوستگی اعضای یك پیکر است. همان طور که یك فرد انسان در عین حال که یك پیکر واحد است، متشکل از اعضا و اجزای فراوانی است که بالغ بر میلیاردها سلول می شود و هر سلول به نوبهٔ خود دارای قسمتهایی و هر قسمتی نیز متشکل از ذرات بسیاری است، اجزای جهان نیز چنان به هم پیوسته و مرتبط است که گویا اجزای یك پیکر و اعضای یك شخص هستند.

این ارتباط و وحدت اجزای جهان اثبات می کند که صانع و پدیدآورندهٔ جهان یکی بیش نیست؛ چه اگر بیشتر بود طبعاً ذات و ماهیت آنها با هم تفاوت داشت، و از دو یا چند ذات متفاوت ضرورتاً آثار متفاوت نمودار می شد که از جملهٔ آن آثار، ارادهٔ آنها و چگونگی ارتباط هرکدام از آنها با آفریده های خویش می بود.

بدیهی است که دو یا چند ذات متفاوت با اراده های متفاوت نسبت به نظام عالم که نظامی است پیوسته و واحد، تدبیر متفاوت خواهند داشت؛ و هر کدام آن را به گونه ای اداره خواهند کرد و تدبیر و ادارهٔ گوناگون نیز مستلزم به هم خوردن نظم و پیدایش تضاد و فساد و تباهی است.

قرآن می گوید: **لَوْكانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمّا يَصِفُونَ** (اگر در آنها ـ آسمان و زمین ـ خدایانی جز الله وجود داشت، تباه می شدند؛ پس منزه است الله صاحب عرش ـ قدرت و علم و تدبیر ـ از آنچه مشرکان [او را] به آن توصیف می کنند) (۲۱/ ۲۲).

تقریر استدلال آیه از این قرار است که اگر عالم بیش از یك خالق داشت آنها در ذات و حقیقت با هم تباین داشتند؛ و تباین در ذات و حقیقت مستلزم تباین خلق و تدبیر آنهاست، و دوگانگی آنها موجب دوگانگی اجزای جهان و ناهماهنگی آنها می شد، و تدبیرهای متفاوت موجب تباهی کار یکدیگر می گردید و در نتیجه نظامِ آسمان و زمین به هم می ریخت[۱].

اشکال

برای تحقق فساد و تباهی در آسمان و زمین همین برخورد علل و اسباب با یکدیگر و تأثیرهای متفاوتی که در مواد اشیاء دارند، کافی است.

۱ـ استدلال به این آیه بر اثبات توحید تقریر دیگری نیز دارد که در برهان تمانع ذکر خواهد شد.

پاسخ

تباه شدن دو علتی که تحت نفوذ و تدبیر نباشند، غیر از تباه شدن دو علتی است که تحت نفوذ یك تدبیر باشند؛ و یکی از آنها اثر دیگری را خنثی و محدود کند و نتیجه‌ای که پدید می‌آید حاصل این محدودیت باشد.

تزاحم و برخوردی هم که میان علل و اسباب در این نظام می‌بینیم از همین قبیل است، زیرا علل و اسباب پدیدآورندهٔ این نظام با همهٔ دگرگونی و برخوردی که با هم دارند، هیچ کدام فعالیت دیگری را باطل نمی‌کند؛ یعنی طوری نیست که پاره‌ای از قوانین کلی حاکم بر نظام به وسیلهٔ پاره‌ای دیگر نقض شود و با وجود اجتماع شرایط و عدم مانع، در جای خود مؤثر نیفتد، و مقصود از اینکه یك مدبر کار مدبر دیگر را تباه کند، همین است؛ و دو علت متفاوت که تحت یك نظام خاص با هم در کشاکش باشند، درست مانند دوکفهٔ ترازو هستند که هرچند یکی بالا و دیگری پایین می‌رود اما با همین کار غرض صاحب ترازو را که سنجیدن وزن باشد، برآورده می‌سازند.

اشکال

در نظام موجود آثار علم و شعور مشهود است و پروردگار مدبری هم که آن را تدبیر و اداره می‌کند، ناگزیر از روی علم و آگاهی آن را می‌گرداند؛ و در این صورت چرا فرض نکنیم که دو یا چند خدا از روی تعقل امر آفرینش را تدبیر می‌کنند و با هم توافق کرده‌اند که به خاطر حفظ مصلحت با هم اختلاف نکنند و مانع تدبیر یکدیگر نشوند.

پاسخ

این سخن معقول نیست؛ زیرا به نظر ما انسانها، معنای تدبیر کردن امری از روی تعقل، این است که افعال خویش را با قوانین عقلی که حافظ هماهنگی میان اجزای فعلی است و آن را به هدف سوق می‌دهد، تطبیق کنیم؛ اما این قوانین از واقعیات عینی و نظام حاکم بر آنها گرفته شده است؛ بنابراین رفتار عقلانی ما تابع قوانین عقلی و آنها هم تابع نظام خارجی است. در صورتی که فعل پروردگار مدبر هستی عین نظام عینی و خارجی است که قوانین عقلی از آن مأخوذ است؛ و بنابراین محال است که فعل پروردگار مدبر که خود منشأ و منبع قوانین عقلی است، تابع آنها و برگرفته از آنها باشد.

به عبارت دیگر: قانون همواره از یك جریان عینی انتزاع می‌شود. و در مورد نظام موجود در عالم نیز باید گفت که این نظام خود فعل و ارادهٔ خداست و قوانین عقلی از این نظام انتزاع می‌شود، نه اینکه اول عالمی ـ که طبعاً نظم هم دارد ـ وجود داشته باشد و سپس دو یا چند مدبر به

آن نظام و قوانین آن واقف شوند و قوانین عقلی خویش را از آن برگیرند و با آن منطبق سازند؛ زیرا چنین کاری، کار خدا نیست، کار خدا همان شیء خارجی است که منبع و منشأ قانون است نه تابع آن؛ بنابراین باید پذیرفت که محال است در نظام بیش از یك ناظم و مدبر و گرداننده وجود داشته باشد.

گذشته از این، برای رفع این اشکال از اصل تقریر برهان هم به روشنی استفاده می شود؛ زیرا ثابت کردیم در صورت تعدد خالق، ذات آنها با هم متفاوت خواهد بود، و آثار دو علت متفاوت نیز قهراً متفاوت است.

۲ ـ برهان تمانع

در فلسفه ثابت شده است که توارد دو علت که هر دو علت تامه باشند، بر معلول واحد محال است؛ و به عبارت دیگر تحقق معلول با فرض دو علت تامه محال است. بعد از اینکه وحدت همهٔ عالم به طوری که در برهان سابق بیان شد، ثابت گردید طبق این قانون عقلی باید علت عالم هم واحد و یکتا باشد. فلاسفه آیهٔ ذکر شده در برهان سابق را به این برهان تطبیق کرده و فساد آسمان و زمین را با فرض تعدد خدا به معنی نیستی و نابودی دانسته اند.

۳ ـ برهان ترکب

وجوب وجود مستلزم این است که واجب الوجود یکی بیش نباشد؛ زیرا وقتی سخن از دو یا چند چیز به میان آوردیم، لازم است آن چند چیز در یك جهت با هم اشتراك و در یك یا چند جهت با هم مغایرت و اختلاف داشته باشند.

مثلاً وقتی دربارهٔ دو کتاب سخن بگوییم لازم است این دو کتاب در کتاب بودن با هم مشترك و در برخی چیزهای دیگر با هم متفاوت و متمایز از هم باشند والا اگر از لحاظ رنگ و شکل و وزن و حجم و قطع و مؤلف و کاغذ و مطلب و مکان و زمان و تمام خصوصیات یکی باشند، دیگر نمی توان آنها را دو کتاب دانست، بلکه یکی خواهند بود. بنابراین هرگونه تعددی مستلزم اشتراك در یك جهت و افتراق و جدایی در جهت دیگر است. پس در صورت تعدد واجب الوجود، هرکدام از آنها باید دارای یك حیثیت و جنبه ای باشد که دیگری فاقد آن است، یا فاقد چیزی باشد که دیگری واجد آن است؛ تا وجه امتیاز بوده و مصحح تعدد و تغایر گردد. و در این صورت هردو مرکب خواهند بود و می دانیم هر مرکبی محتاج به اجزای خویش است و احتیاج با واجب الوجود بودن سازگار نیست.

۴ ـ برهان صرف‌الوجود

با این برهان ثابت می‌شود که واجب‌الوجود وجود مطلق است و خالص از هر جهت، و نامحدود از تمام جهات؛ و هیچ حدّی برای آن نیست. و مسلّم است در این صورت تعدد در آن راه ندارد؛ زیرا اگر متعدد باشد، نامحدود نخواهد بود؛ چون هرکدام دیگری را محدود می‌کند. و به تعبیر دیگر: معنی تعدد این است که هر کدام از آن دو، فاقد وجود دیگری است؛ زیرا اگر تمام وجود او را داشته باشد عین او خواهد بود، بنابراین لازمهٔ تعدد محدود بودن هر دو است، پس وجود نامحدود از هر نظر در تمام عالم یکی بیش نخواهد بود، و دو هستی لایتناهی معنی ندارد.

اما اینکه خداوند از هر نظر نامحدود و لایتناهی است، دلایل مختلفی برای آن اقامه شده است که از جمله «برهان صرف‌الوجود» است و خلاصهٔ آن چنین است:

محدود بودن وجود، موجب معلول بودن آن است؛ زیرا وجود و هستی خود سبب محدود بودن خویش نمی‌شود؛ چون محدود بودن جنبهٔ عدمی دارد، و چیزی مستلزم عدم خود نمی‌شود. بنابراین باید محدودیت از خارج از وجودش بر او تحمیل شده باشد و این دلیل بر آن خواهد بود که آن چیز، معلول علّت دیگری است و به این ترتیب واجب‌الوجود نخواهد بود. به عبارت دیگر، هستی واجب‌الوجود از خود اوست، و چون از خود اوست، عدم در آن راه ندارد، و چیزی که عدم در آن راه ندارد، نامحدود و لایتناهی است، و اگر عدم به آن راه یابد، باید از خارج وجود او باشد که در این صورت حتماً علتی باید از بیرون وجود داشته باشد.

با این بیان روشن می‌شود: هر وجودی که وجود آن متناهی و محدود باشد، بناچار علتی غیر از وجود خودش باید داشته باشد که آن را محدود کند و آن مرتبه معین و محدود از وجود را محقق کند؛ و چون معلولّیت با وجوب وجود منافات دارد، پس وجود واجب‌الوجود صرف وجود است و محدود به حدی نیست.

امام سجاد علیه السلام می فرماید: «إِنَّ اللّهَ لایُوصَفُ بِمَحدُودِیَّةٍ، عَظُمَ رَبُّنا عَنِ الصِّفَةِ، فَکَیْفَ یُوصَفُ بِمَحْدودِیَّةٍ مَنْ لایُحَدُّ...»[۱] (خدا به هیچ محدودیتی توصیف نمی‌شود، چگونه به محدودیت توصیف شود آنکه حدی ندارد).

۵ ـ برهان هدایت و فیض تشریعی

خدا که منبع فیض است، همان گونه که فیض تکوینی او افاضه می‌شود، باید فیض تشریعی نیز از او افاضه شود و برای به کمال رساندن ما، خود را به ما بشناساند و به ما هدایت بخشد.

---

۱ ـ *اصول الکافی*، باب النهی عن الصفة، حدیث ۲ صحیحه ابی حمزه، تهران، ۱۳۷۴ هـ . ق، ج ۱، ص ۱۰۰.

در آنجا که همهٔ انبیا از خدای واحد احد خبر داده اند، و همهٔ انبیا که خداوند آنها را با معجزه تأیید و تصدیق کرده است از طرف خدای یگانه مبعوث به رسالت شده اند و به یگانگی و وحدانیّتِ او شهادت داده اند. اگر خدای دیگری بود، او نیز پیامبرانی می فرستاد و چون چنین نشده دلیل بر این است که او یکتاست.

مراتب و درجات توحید

توحید، درجات و مراتبی دارد، همچنانکه شرك نیز دارای مراتب و درجاتی است. تا انسان همهٔ مراحل توحید را طی نکند، موحد واقعی نیست.

۱ ـ توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی. اولین شناختی که هر کس از ذات حق دارد، غنا و بی نیازی اوست. یعنی ذاتی است که در هیچ جهتی به هیچ موجودی نیازمند نیست و به تعبیر قرآن «غنی» است، همه چیز به او نیازمند است و از او مدد می گیرد و او از همه غنی است. **یٰا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرٰاءُ إِلَی اللهِ وَاللّٰهُ هُوَالْغَنِیُّ** (۱۵/۳۵) و به تعبیر حکما واجب الوجود است. و دیگر «اولیّت» یعنی مبدأیت و منشأیت و آفرینندگی اوست. او مبدأ و خالق موجودات دیگر است، موجودات همه «از او» هستند و او از چیزی نیست. و به تعبیر حکما «علت اولی» است.

این اولین شناخت و اولین تصوری است که هرکس از خداوند دارد. یعنی هرکس در مورد خداوند می اندیشد، و به اثبات یا نفی و تصدیق یا انکار می پردازد، چنین معنی و مفهومی در ذهن خود دارد که آیا حقیقتی وجود دارد که وابسته به حقیقتی دیگر نباشد و همه حقیقتها به او وابسته، و از ارادهٔ او پدید آمده باشند و او از اصل دیگری پدید نیامده باشد؟

توحید ذاتی یعنی این حقیقت، «دویی» بردار و تعددپذیر نیست، مثل و مانند ندارد. **لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ** (۱۱/۴۲) در مرتبه وجود او موجودی نیست **وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ** (۱۱۲/ ۴).

اینکه موجودی فرد یك نوع شمرده میشود، مانند حسن که فردی از نوع انسان است، از مختصات مخلوقات و ممکنات است، و ذات واجب الوجود از این معانی منزه و مبرّاست.

چون ذات واجب الوجود یگانه است، پس جهان از نظر مبدأ و منشأ و از نظر مرجع و منتها یگانه است. جهان نه از اصلهای متعدد پدید آمده است و نه به اصلهای متعدد بازمی گردد، از یك اصل و حقیقت پدید آمده است **قُلِ اللهُ خٰالِقُ کُلِّ شَیْءٍ** (۱۳/ ۱۶). و به همان اصل و همان حقیقت باز میگردد **أَلاٰ إِلَی اللهِ تَصِیرُالْأُمُورُ** (۴۲ ـ ۵۳). و به تعبیر دیگر: جهان هستی، یك قطبی و یك کانونی و تك محوری است.

۲ ـ توحید صفاتی

توحید صفاتی، یعنی درك و شناسایی خداوند به عنوان ذاتی که با هرکدام از صفاتش متحد و عین هم است و همچنین هریك از صفاتش با صفت دیگر اتحاد و عینیت دارد. توحید ذاتی به معنی نفی ثانی داشتن و نفی مثل و مانند داشتن است، و توحید صفاتی به معنی نفی هرگونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. ذات خداوند در عین اینکه به اوصاف کمالیهٔ جمال و جلال متصف است، دارای جنبه‌های مختلف عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمهٔ محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی همچنانکه «دومی» قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصور نیست. توحید صفاتی مانند توحید ذاتی از اصول معارف اسلامی و از عالیترین و پراوجترین اندیشه‌های بشری است که به خصوص در مکتب تشیع تبلور یافته است. در اینجا فقط به بخشی از خطبهٔ اول نهج‌البلاغه که هم تأییدی بر مدعا است و هم توضیحی برای این بخش است، اشاره می‌کنیم:

«سپاس ذات خدا را، آنکه ستایش کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمارکنندگان نتوانند نعمتهای او را برشمارند و کوشندگان نتوانند حق بندگی او را ادا نمایند، آنکه همتها هرچه دورپروازی کنند، کُنه او را نیابند و زیرکها هر اندازه در قعر دریاهای فطانت فرو روند به او نرسند، آنکه صفت او را حد و نهایتی و تغیّر و تبدّلی نیست...» در این جمله‌ها چنانکه می بینیم از صفات نامحدود خداوند یاد شده است. بعد از چند جمله می فرماید:

کَمٰالُ الْاِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفٰاتِ عَنْهُ لِشَهٰادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها غَیْرُالْمَوصوُفِ وَشَهادَةِ کُلِّ مَوْصُوفٍ اَنَّهُ غَیْرُالصِفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللهُ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْثَنّاهُ ...

یعنی اخلاص کامل، نفی صفات از پروردگار است، زیرا موصوف گواهی می‌دهد که ذاتش غیر از صفت است و صفت گواهی می‌دهد که او چیزی است غیر از موصوف و هرکس خداوند را به صفتی توصیف کند، ذات او را مقارن چیز دیگر قرار داده و هرکس خدا را مقارن چیزی قرار دهد، او را دو تا شمرده است...

در این جمله‌ها هم برای خداوند اثبات صفت شده است (**اَلَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ**) و هم از او نفی صفت شده است (**لِشَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ اَنَّها ...**) از خود این جمله‌ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به آن صفت است صفت نامحدود به نامحدودیت ذات است که عین ذات است و صفتی که خداوند مبرا و منزه از اوست، صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درك و شناختن یگانگی ذات و صفات حق.[1]

---

۱ ـ برای بحث بیشتر در مورد توحید صفاتی مراجعه کنید به ترجمه تفسیرالمیزان، جلد ۱۱، ص ۱۴۸.

۳ ـ توحید افعالی

توحید افعالی، یعنی درك و شناختن اینکه جهان با همهٔ نظام و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، فعل خدا و کار او، و ناشی از ارادهٔ اوست. موجودات عالم همچنانکه در ذات استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند، ـ و او به تعبیر قرآن «قیوم» همهٔ عالم است ـ در مقام تأثیر و علیّت نیز استقلال ندارند؛ و در نتیجه خداوند همچنانکه در ذات شریك ندارد در فاعلیت نیز، شریك ندارد. هر فاعل و سببی حقیقت خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به او است. همه حولها و قوه‌ها «به او» است.

ماشاءَاللهُ وَلاقُوَّةَ إلاّبِهِ، لاحَوْلَ وَلاقُوَّةَ إلاّ بِاللّهِ.

انسان که یکی از موجودات است و مخلوق او است، مانند همهٔ آنها علت و مؤثر در کار خودِ و بالاتر از آنها مؤثر در سرنوشت خویش است، اما به هیچ وجه موجودی «مفوَّض» و «به خود وانهاده» نیست: **بِحَوْلِ اللهِ وَقُوَّتِهِ اَقُومُ وَاَقْعُدُ.** اعتقاد به تفویض و وانهادگی یك موجود، اعم از انسان و غیر انسان مستلزم اعتقاد به شریك بودن آن موجود با خدا در استقلال و در فاعلیت است، و استقلال در فاعلیت مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافی است، چه رسد به توحید افعالی.

اَلْحَمْدُلِلّهِ الّذی لَمْ یَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ یَکُنْ لَهُ شَریكٌ فِی الْمُلْكِ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌ مِنَ الذُّلِّ وَکَبِّرهُ تَکبیراً. (۱۷/ ۱۱۱)

سپاس ذات خدا را، آنکه فرزند نگرفت و برای او شریکی در مدیریت جهان و همچنین کمکی از روی ناتوانی برای ادارهٔ عالم نیست، او را بزرگ و برتر بدان، بزرگ و برتر دانستنی که لایق ذات پاك او باشد.

باید توجه داشت که پذیرفتن توحید افعالی به معنای نفی فاعلیت برای اسباب و وسائط نیست، بلکه تأثیر اشیا در واقع بسط فاعلیت خدا و لذا عین تأثیر و فاعلیت اوست. خداوند چیزهای دیگری را واسطه و سبب قرار می‌دهد تا از راه آنها تأثیراتی در عالم تحقق پیدا کند و این تأثیرات، تأثیرات حقیقی است مانند سوزانیدن آتش و سیراب کردن آب و ... لازم به توضیح است که هیچکدام از این وسائط در وجود و در فاعلیت و تأثیر، از خود استقلال ندارند. مؤثر واقعی و استقلالی، تنها خداوند تبارك و تعالی است و بقدری آن تأثیر اصالت و شمول دارد که در آن سطح هیچ چیز دیگری را نمی توان مؤثر دانست. اشیای دیگر در شعاع تأثیر او و به اندازه ای که ارادهٔ او تعلق گرفته و از او فیضی دریافت داشته اند، اثر خود را ظاهر می سازند وگرنه از خود هیچ ندارند. به طوری که اگر ارادهٔ او برداشته شود همه آنها معدومند. پس رابطه خدا با عوامل طبیعی و فوق طبیعی بصورت طولی است نه عرضی. هیچ عاملی در عرض ارادهٔ خدا و فاعلیت او نیست. از اینرو در قرآن کریم، خداوند پاره ای امور را گاهی به خود و گاهی به عوامل دیگر از قبیل انسان یا

فرشته نسبت می‌دهد، که در تمام این موارد، رابطه طولی است. مانند اینکه نوشتن نامه را گاهی به قلم و گاهی به شخص نویسنده نسبت می‌دهند. یا کشته شدن کسی را گاهی به سرباز و گاهی به فرماندهی که دستور قتل او را صادر کرده است، نسبت می‌دهند. بنابراین، پذیرفتن فاعلیت در عالیترین سطح برای خدا به معنای نفی فاعلیت در سطح نازلتر برای موجودات دیگر نیست. آنچه نفی میشود داشتن استقلال در تأثیر و فاعلیت است. ولی نباید فراموش کرد که رابطه خدا با موجودات و فاعلیت و تأثیر او قابل مقایسه با هیچ گونه رابطهٔ بین دو موجود نیست. این رابطه، رابطه‌ای است بسیار بالاتر و عمیق‌تر و ژرفتر از آنچه در ذهن ما بگنجد. لذا نباید تأثیر خدا را با تأثیر موجودات دیگر مقایسه کرد. حتی وقتی پیامبری یا امامی به امر خدا اعجاز میکند، مثلاً مرده‌ای را زنده می‌کند، عمل زنده کردن او با زنده کردن الهی، بسیار متفاوت است. استناد این اِحیا به شخص نبی، استناد به واسطه‌ای است که از خود هیچ ندارد. اما استنادش به خدا، استناد به فاعلی است که هستی‌بخش هر هستی است. ما، کنه این رابطه یعنی رابطه خدا با جهان را نمی‌توانیم ادراک کنیم ولی این اندازه می‌توانیم دریابیم که اولاً این رابطه مانند هیچ یك از روابط موجود بین اشیای دیگر نیست بلکه در سطحی بسیار عالیتر از آنها قرار دارد، تا آنجا که در آن سطح هیچ موجود دیگری را نمی‌توان مؤثر دانست. ثانیاً اگر ارادهٔ او نباشد هیچ چیز بر جای نمانده، از هستی ساقط می‌شود.

۴ ـ توحید در عبادت

مراتب سه گانه‌ای که در بالا گفته شد، توحید نظری و از نوع شناختن است، اما توحید در عبادت توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به یگانگی خداست و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن».

پیش از آنکه توحید عملی را شرح دهیم، لازم است نکته‌ای را دربارهٔ توحید نظری تذکر دهیم. آیا توحید نظری یعنی شناختن خدا به یگانگی ذات، و یگـانگی صفـات، و یگانگی در فاعلیت، ممکن است یا غیرممکن، و بفرض امکان، آیا این شناختنها در سعادت بشر تأثیری دارد، یا هیچ ضرورت و لزومی ندارد و در میان مراتب توحید آنچه مفید است توحید عملی است و بس؟

ممکن بودن یا ناممکن بودن این شناختها را باید در مباحث فلسفی بررسی کرد. اما اینکه آیا سعادتبخش است یا بیهوده، بستگی دارد به نوع شناخت ما از انسان و از سعادت او. موج افکار مادی دربارهٔ انسان و هستی سبب شده است که حتی معتقدان به خدا، مسائل معارف الهی را بی‌فایده و بیهوده تلقی کنند و نوعی ذهن‌گرایی و گریز از عینیت‌گرایی بشمارند. ولی یك نفر

مسلمان که بینشش دربارهٔ انسان این است که واقعیت انسان، تنها واقعیت بدنی نیست، بلکه واقعیت اصیل انسانی روح اوست، و جوهرش جوهر علم و قدس و پاکی است، بخوبی می فهمد که توحید نظری، علاوه بر اینکه پایه و زیربنای توحید عملی است، خود بذاته کمال نفسانی، بلکه بالاترین کمال نفسانی است، و انسان را به حقیقت به سوی خدا بالا می برد و به او کمال می بخشد.

اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ (۳۵/ ۱۱)

انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است زیرا که شناخت انسان از انسان جدا نیست بلکه اصلی ترین و گرامی ترین بخش وجود اوست، انسان هر اندازه به هستی و نظام هستی و مبدأ و اصل هستی شناخت پیدا کند، به همان اندازه انسانیت که نیمی از جوهرش، علم و معرفت و شناختن است در او تحقق یافته است.

از نظر اسلام، خصوصاً از نظر معارف مذهب شیعه، جای کوچکترین شك و تردیدی نیست که درك معارف الهی، قطع نظر از آثار عملی و اجتماعی مترتب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است. اکنون به توحید عملی بپردازیم:

توحید عملی یا توحید در عبادت، یعنی یگانه پرستی یا در جهت پرستش حق یگانه شدن. بعداً خواهیم گفت که عبادت از نظر اسلام مراتب و درجات دارد. روشنترین مراتب عبادت، انجام مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیر خدا واقع شود مستلزم خروج کلی از جرگه اهل توحید و از حوزهٔ اسلام است. ولی از نظر اسلام پرستش منحصر به این مرتبه نیست. بلکه هر نوع اتخاذ جهت کردن، ایده آل گرفتن و قبلهٔ معنوی قرار دادن، پرستش است. آن کسی که هواهای نفسانی خود را هدف حرکت و ایده آل و قبله معنوی خود قرار بدهد، آنها را پرستش کرده است. **اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواهُ** (۴۵ / ۲۳). آیا دیدی آن کس را که هوای نفس خود را خدا و معبود خویش قرار داده است؟

آن کس که امر و فرمان شخص دیگری را که خدا به اطاعت او فرمان نداده اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد او را عبادت کرده است. **اِتَّخَذُوا اَحْبارَهُم وَرُهْبانَهُمْ اَرْباباً مِنْ دُونِ الله** (۹/ ۳۱) همانا عالمان دینیِ خود و زاهدانِ خود را به جای خدا، خدای خویش ساخته اند.

بنابراین، توحید عملی یا توحید در عبادت، یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح، و جهت حرکت، و ایده آل قرار دادن و هر مطاع و جهت و قبله و ایده آل دیگری را طرد کردن. یعنی برای خدا خم شدن و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن. آنچنانکه ابراهیم (ع) گفت:

وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ حَنیفاً وَما اَنَا مِنَ الْمُشْرِکینَ (۶/ ۷۹)، **اِنَّ صَلٰوتی وَنُسُکی وَمَحْیایَ وَمَماتی لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ لاشَریکَ لَهُ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ**

الْمُسْلِمینَ (۶/ ۱۶۳).

روی دل و چهره قلب خود را حقگرایانه بسوی حقیقتی کردم که ابداع کنندهٔ همهٔ جهان علوی و سفلی است، هرگز جزء مشرکان نیستم. همانا نمازم، عبادتم، زیستنم و مردنم برای خداوند پروردگار جهانهاست. او را شریکی نیست، مرا به این دستور داده اند و من از تسلیم شدگان (به حق) هستم.

این توحید ابراهیمی، توحید عملی اوست. کلمهٔ طیّبهٔ لااِلٰهَ اِلاّاللّه، بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است. یعنی جز خدا شایسته پرستش نیست.

۷

عدل الهی

همان‌طور که از تواریخ استفاده می‌شود، بحثهای کلامی و عقیدتی از نیمهٔ قرن اول هجری آغاز شده است، و در میان این بحثها ظاهراً از همه قدیمی‌تر چند مسئله بوده است که یکی از آنها مسألهٔ «عدل الهی» است.

متکلمین اسلامی اعم از شیعه و سنی دو دسته شدند. دسته‌ای طرفدار عدل الهی که عدلیه نامیده می‌شوند[1]، و دسته‌ای در مقابل عدلیه قرار گرفته‌اند که همان اشاعره هستند. البته اشاعره صریحاً نگفته‌اند که ما منکر عدل الهی هستیم، اما در مسألهٔ «حسن و قبح ذاتی و عقلی» و نیز در مسألهٔ «جبر و اختیار» مطالبی گفته‌اند که لازمه‌اش عادل ندانستن خدا، یا نفی موضوع عدالت و ظلم از خداوند است.

اختلاف میان عدلیه و اشاعره در این است که دستهٔ اول می‌گویند: عدل خود حقیقتی است در مقابل ظلم؛ و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد. و در توضیح این مطلب می‌گویند: ما آنگاه که به خود فعل نظر می‌افکنیم با قطع نظر از اینکه آن فعل مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریعی ذات خداوند باشد و یا نباشد می‌بینیم برخی افعال به خودی خود با برخی دیگر متفاوت است. برخی افعال در ذات خود عدل است مانند پاداش به نیکوکاران، و برخی در ذات خود ظلم؛ مانند کیفر دادن به نیکوکاران. و چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوتند، ذات مقدس باری تعالی کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انتخاب می‌کند.

اما اشاعره می‌گویند: عدل خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و

۱ـ شیعه و معتزله را عدلیه می‌گویند.

معیاری برای فعل پروردگار قرار داد، و اساساً ممکن نیست برای افعال الهی معیار و مقیاس قرار داد. معنی عادل بودن خدا این نیست که او از قوانینی به نام قوانین عدل پیروی می کند، بلکه منظور این است که او سرچشمهٔ عدل است. آنچه او می کند عین عدل است، نه اینکه آنچه را مطابق عدل است انجام می‌دهد. عدل مقیاس فعل پروردگار نیست، بلکه فعل پروردگار مقیاس عدل است. اگر خدا جنایتگران تاریخ را به بهشت ببرد، عدل است، و اگر پیامبران معصوم خود را به جهنم بفرستد، باز ظلم نیست و عدل است، و همین اختلاف نظر میان «عدلیه» و «اشاعره» موجب شده است که بحث عدل الهی در کتابهای اصول عقاید به طور مستقل و مشروح مطرح شود و مستقلا یکی از اصول دین و مذهب به شمار آید تا صفوف مشخص شود، وگرنه عدل هم مانند سایر صفات خدا باید در بحث صفات خدا درج می‌شد و در ضمن همان بحث عنوان می‌شد.

عدل چیست؟

اولین مسأله‌ای که باید روشن شود، این است که عدل چیست؟ ظلم چیست؟ زیرا تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، موضوع بحث و نفی و اثبات منقح نمی‌شود و در نتیجه از اشتباهات مصون نخواهیم ماند.

کلمهٔ عدل چند معنی، یا کاربرد دارد:

۱ـ موزون بودن: اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزای مختلفی به کار رفته، هدف خاصی از آن منظور است، باید در آن مجموعه از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر، تعادل رعایت شود. و تنها در این صورت است که آن مجموعه می تواند باقی بماند و نتیجهٔ مطلوب بدهد و نقش منظور را ایفا کند. مجموعهٔ این چنینی را متعادل می نامند. در قرآن کریم آمده است: **وَالسَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزان (۷/۵۵)** مقصود این است که در ساختمان جهان رعایت تعادل شده است، در هر چیز از هر ماده ای به قدر لازم استفاده شده است، و فاصله‌ها اندازه‌گیری شده است. در حدیث نبوی آمده است: «**بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّمواتُ والْأرْضُ**»[1] (آسمان و زمین به موجب عدل برپا است.) نقطهٔ مقابل عدل به این معنی بی‌تناسبی است نه ظلم. و از این رو عدل به این معنی از موضوع بحث ما خارج است.

۲ـ معنی دوم عدل رعایت تساوی و نفی هرگونه تبعیض است؛ گاهی می گویند فلانی عادل است و منظور این است که هیچ گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی‌شود؛ یعنی در زمینه استحقاقهای متساوی تساوی را رعایت می کند و حق هیچ کسی را پایمال نمی کند. این چنین رعایت مساوات،

۱ـ تفسیر صافی ذیل آیهٔ فوق.

از لوازم عدل است.[1]

۳ـ معنی سوم عدل رعایت حقوق افراد، و دادن حق به حقدار است و ظلم عبارت است از رعایت نکردن حقوق افراد.[2]

عدالت به این دو معنی در مورد خدای متعال معنی و مصداق دارد و مورد بحث عدلیه و اشاعره است.

ممکن است گفته شود: کسی بر خدا حقی ندارد تا معنی عدل الهی این باشد که حقوق را رعایت کند؛ و یا گفته شود استحقاق در برابر خدا معنی ندارد تا بگوییم عدل الهی به این معنی است که در زمینهٔ استحقاقهای متساوی، تساوی را رعایت کند.

پاسخ: صحیح است که کسی ذاتاً بر خدا حقی ندارد، اما خود خدای منّان حقوق و استحقاقهایی برای بندگان مؤمن و نیکوکارش قائل شده و توسط پیامبران و کتابهای آسمانی بیان کرده است. امیر مؤمنان (ع) می فرماید: «فاتقوا الله عبادالله جهة ما خلقکم له، واحذروا منه کنه ما حذرکم من نفسه، واستحقوا منه ما اعدّلَکُمْ بالتنجز لصدق میعاده...»[3] از این عبارت به روشنی مستفاد می شود که بندگان مؤمن با انجام اعمال صالحه استحقاق ثوابهای الهی را پیدا می کنند. علمای محقق فرموده اند: نعمتها و ثوابهای الهی از سویی همه تفضل است؛ زیرا هیچ کس ذاتاً بر خدا حقی ندارد، اما از سوی دیگر چون خدا به نیکوکاران وعدهٔ پاداش داده است پس از این وعده، نیکوکاران استحقاق ثواب دارند و خدای متعال حق آنها را رعایت می کند و ثوابی که به آنان می دهد، حق آنان است که به آنها داده می شود.

۴ـ گاهی عدل این طور معنی می شود: «وضع کلّ شیءٍ موضعه»[4] (قرار دادن و نهادن هر چیزی در جای خودش». «راغب» در مفردات گوید: الظلمُ عِندَ اهلِ اللُّغَة و کثیرٍ من العلماءِ وضع الشیءِ فی غیر موضعه[5] و به گفتهٔ شاعر:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش   ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش

اگر دقت کنیم این معنی با معنی سوم و دوم منافاتی ندارد، بلکه شامل آن دو معنی نیز می شود و عدالت به این سه معنی شامل اقسام عدالت (یعنی عدالت در قانونگذاری، عدالت در حکم و قضاوت، عدالت در جزا و پاداش و کیفر و عدالت در اِعطا و اِنعام) که در آیات و روایات وارد شده

۱ـ اگر دقت شود بازگشت این معنی به معنی سوم است.

۲ـ العدلُ اعطاءُ کلِّ ذی حقٍّ حَقَّهُ.

۳ـ نهج البلاغه، خطبه ۸۲، (چاپ عبده).

۴ـ در نهج البلاغه آمده است: العدل یضع الامور مواضعها، کلمات قصار، شماره ۴۲۷.

۵ـ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، به اهتمام سیدمحمد گیلانی، چاپ مصر، ۱۹۶۱/۱۳۸۱، ص ۳۱۵.

است، می‌شود[۱].

۵ـ گاهی عدل الهی این طور معنی می‌شود: رعایت استحقاقها در افاضهٔ وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود را دارد. توضیح اینکه: موجودات در نظام هستی از نظر قابلیتها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوتند، هر موجودی در هر مرتبه‌ای که باید باشد، از نظر قابلیت استفاضه استحقاق خاص به خود دارد؛ ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی‌الاطلاق است به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند و امساك نمی‌کند. عدل الهی در نظام تکوین طبق این نظریه، یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد، دریافت می‌کند؛ و ظلم یعنی منع فیض و امساك جود از وجودی که استحقاق دارد. عدل به این معنی هم در مورد ذات حق متعال می‌تواند مورد بحث باشد.

اکنون که معنی عدل تا حدی روشن شد به اصل بحث می‌پردازیم:

شیعه و معتزله (در مقابل اشاعره) معتقدند که خداوند عادل است یعنی در قانونگذاری، در حکم و قضاوت و در پاداش و کیفر دادن، عدالت را رعایت می‌کند و در صورت متساوی بودن استحقاقها، تساوی را رعایت می‌کند و حق هر ذی حقی را به او می‌دهد و هر چیز را در جای خودش قرار می‌دهد و به هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود را که استحقاق و امکان آن را دارد، عطا می‌فرماید و خلاصه خدا عادل است به معنی گستردهٔ آن؛ و بر این عقیده دلیلهائی دارند:

۱ـ منشأ ظلم یا جهل است و یا عجز و یا نیاز؛ و هیچ‌کدام از اینها در خدای دانا و توانا و بی‌نیاز وجود ندارد. بنابراین ممکن نیست ظلم از خدا صادر شود. در دعاهای مأثوره از معصومین رسیده است: «وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَیسَ فی حُکمِكَ ظُلْمٌ ... وَإنّما یَحتاج إلَی الظُّلم الضعیفُ وقد تَعالَیْتَ یا إلهی عَنْ ذٰلِكَ عُلُوّاً کبیراً».[۲]

۲ـ ظلم به همه معانی و مصادیق آن به حکم و درك عقل قبیح است و محال است که خداوند کار قبیح انجام دهد. قرآن مجید می‌گوید:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ (آیا کسانی را که ایمان دارند و اعمال صالحه انجام داده اند مانند کسانی که در زمین افساد می‌کنند قرار خواهیم داد یا پرهیزکاران را مانند بدکاران قرار خواهیم داد؟ هرگز!) (۳۸ / ۲۸). خداوند در این آیه از بندگان خود می‌پرسد که آیا احتمال می‌دهید چنین کاری از ما صادر شود؟ حکم عقل شما چیست؟ واضح است که حکم عقل هر عاقلی بر قبیح بودن این کار و

۱ـ بخشی از آیات و روایات در همین درسها نقل خواهد شد.

۲ـ شیخ طوسی، *مصباح المتهجدین*، ص ۱۸۸، چاپ اول.

استحالهٔ صدور آن از خداست.

۳ـ آیات قرآن مجید: آیاتی که عدالت همه جانبهٔ خدای متعال را بیان کرده و حکم عقل را در این زمینه تأیید می‌کند، فراوان است. در اینجا برخی از آنها ذکر می‌شود:

إِنَّ اللهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ (۴ / ۴۰).

قُلْ مَتاعُ الدُّنْیا قَلیلٌ وَالْآخِرَةُ لِمَنِ اتَّقیٰ وَلا تُظْلَمُونَ فَتیلاً (۴ / ۷۷).

وَ مَنْ یَعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰئِکَ یَدْخُلونَ الْجَنَّةَ وَلا یُظْلَمُونَ نَقیراً (۱۲۴/۴).

إِنَّ اللهَ لا یَظْلِمُ النّاسَ شَیْئاً (۴۴/۱۰).

اَلْیَوْمَ تُجْزیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْیَوْمَ (۴۰ / ۱۷).

وَ نَضَعُ الْمَوازینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً (۴۷/۲۱).

۴ـ روایات و کلمات معصومین: نیز در این زمینه فراوان است که به بخشی از آنها اشاره می‌شود:

اَشْهَدُ اَنَّه عَدْلٌ عَدَلَ وَ حَکَمٌ فصلٌ، نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹.

ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط فی خلقه و عدل علیهم فی حکمه، *نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۰.

کرمت ان یخاف منك الاالعدل، صحیفهٔ سجادیه، دعای ۳۷.

عفوك تفضل و عقوبتك عدل، صحیفه سجادیه، دعای ۴۵.

ولا اخشی إلاّ عَدْلَهُ، صحیفه سجادیه، دعای ششم ملحقات.

لا اله الا انت القائم بالقسط عَدْلٌ فی الحکم، صحیفه سجادیه، دعای ششم

این بود بخشی از دعاها و کلمات معصومین علیهم السلام که می‌تواند مؤید حکم عقل بوده ما را به عدالت گسترده خدای متعال ارشاد و راهنمایی کند.

حسن و قبح ذاتی و عقلی

اساس اختلاف عدلیه و اشاعره در مسئلهٔ عدل الهی، مسئلهٔ حسن و قبح ذاتی افعال است. عدلیه می‌گویند به طور کلی کارها دارای حسن و یا قبح است؛ مثلا راستی و امانت و احسان و امثال آن نیکو و بایسته است و دروغ و خیانت و امثال اینها زشت و نبایستنی است. و نیز عدلیه می‌گویند: عقل در ادراك حسن و قبح افعال، استقلال دارد و به تنهایی و قبل از اینکه از شرع چیزی به او رسیده باشد، قادر به درك و تشخیص آنهاست. از این رو حسن و قبح ذاتی به نام حسن و قبح عقلی نیز خوانده می‌شود.

اما اشاعره حسن و قبح را اموری نسبی و تابع شرایط خاص محیط و زمان و تحت تأثیر یك سلسله عوامل از قبیل: تقلید و تلقین دانسته، و نیز عقل را در ادراك حسن و قبح تابع راهنمایی

شرع می‌دانند و می‌گویند هر کاری را که شرع خوب بداند، خوب است و هر کاری را شرع بد بداند، بد است و پیش از بیان او هیچ کاری را ما نمی توانیم بگوییم خوب یا بد و ظلم یا عدل است، و از این رو عقیده دارند هر کاری از خدا صادر شود، عین عدل است؛ حتی اگر خدا پیامبر معصوم خود را به جهنم ببرد، ظلم نیست!

با کمترین دقت روشن می شود که سخن اشاعره باطل است و افعال حسن و قبح ذاتی یا عقلی دارند و انسان پیش از ارشاد شرع حسن و قبح قسمتی از افعال را درک می کند. عدلیه برای هرچه بیشتر روشن شدن این مطلب گویند:

همان طور که ما صدایی را می‌شنویم و می‌گوییم خوب است و صدای دیگر را می‌شنویم و می‌گوییم بد است و در این حکم کردن به خوبی و بدی استقلال داریم، یعنی خودمان بدون اینکه شرع در این زمینه چیزی گفته باشد حکم می کنیم و همچنین در چیزهایی که می بینیم و یا لمس می‌کنیم و یا می‌چشیم، و بو می کنیم، در تمام این موارد انسان با حواس خود درک می کند و در این درک کردن استقلال دارد، همچنین با عقل خود درک می کنیم که ظلم بد است و عدالت خوب است و در این ادراک عقلی مانند آن ادراکهای حسّی استقلال داریم؛ یعنی پیش از آنکه شارع راجع به عدل و ظلم چیزی فرموده باشد و یا سخن او به ما رسیده باشد، این ادراک عقلی را داریم و این مطلب وجدانی است و دلیل و استدلال لازم ندارد. یعنی همان طور که وقتی می گوییم این غذا تلخ است اگر بپرسند به چه دلیل؟ می گوییم دلیل نمی خواهد خودتان بچشید تا تصدیق کنید، در مسألهٔ حسن عدالت و قبح ظلم هم اگر کسی گفت به چه دلیل ظلم قبیح و عدل حسن است، باید بگوییم به عقل خود مراجعه کنید تا تصدیق کنید.

پرسشها

در مسأله عدل الهی چند سؤال مطرح می‌شود که باید پاسخ داده شود:

اولین پرسش در این زمینه این است که: چرا در جهان تبعیض و تفاوت وجود دارد؟ چرا یکی سفید است و دیگری سیاه؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ بلکه چرا یکی انسان است و دیگری گوسفند؟ یکی جماد است و دیگری نبات؟ چرا همه مانند هم نیستند؟ چرا همه سفید و یا همه سیاه نیستند؟ چرا همه زیبا و یا همه زشت نیستند؟ و اگر بناست تفاوتی در کار باشد، چرا آنکه سفید است، سیاه نشد و آنکه سیاه است، سفید نشد؟ چرا آنکه زشت است زیبا نشد و آنکه زیباست، زشت نشد؟

سؤال دوم در مورد فناها و نیستیها است: چرا اشیاء موجود می شوند و سپس معدوم می گردند؟ چرا مرگ مقرر شده است؟ چرا انسان به دنیا می آید و پس از آنکه لذت حیات را چشید و آرزوی جاوید ماندن در او پیدا شد، به دیار نیستی فرستاده می شود؟ این با عدالت خدا سازگار نیست؛ زیرا

هر چیزی و هر کسی تا موجود نشده است حقی ندارد؛ اما همین که موجود شد حق بقا پیدا می کند، اگر اشیا اصلا به وجود نمی‌آمدند، در آسایش و سعادت بیشتری بودند از اینکه به وجود بیایند و سپس با ناکامی بروند.

پرسش سوم این است: گذشته از تبعیضها و تفاوتها و گذشته از اینکه هر چیزی جبراً محکوم به فنا و مرگ است، وجود آفات و بلاها و مصیبتها که در نیمه راه یك موجود را به دیار نیستی می برد و یا در مدت زنده بودن زندگی را مقرون به رنج و ناراحتی می کند، برای چیست؟

پرسش چهارم این است که: وجود نقصها از قبیل جهل، عجز، ضعف و بیماری و فقر برای چیست؟ آیا منع فیض علم و قدرت و ثروت به موجودی که نیازمند به آنهاست ظلم نیست؟ در این سؤال این طور فرض شده است که آنکه وجود پیدا نکرده حقی ندارد، اما همینکه وجود پیدا کرد، حقی از نظر لوازم حیات پیدا می کند، پس جهل و عجز و ضعف و بیماری و فقر و گرسنگی و غیر اینها نوعی ممنوعیت از حق است و با عدالت نمی‌سازد.

پرسش پنجم: وجود موجودات موذی، میکربها، سیلها، طوفانها، زلزله‌ها، جنگها، تضادها، شیطان، نفس اماره و غیره برای چیست؟

پیش از آنکه به پاسخ این سؤالها بپردازیم، لازم می‌دانیم اشاره مختصری به مسلکهای مختلف در حل این گونه اشکالات بکنیم:

راهها و مسلکها

راهها و مسلکها در حل مشکلات و پاسخ پرسشهای مربوط به عدل الهی متفاوت است: معمولا «اهل ایمان» که در پرتو دین و مذهب به خداوند ایمان دارند، با یك پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می کنند و با خود چنین می اندیشند که ادلهٔ قاطع، وجود خدای قادر علیم و حکیم را اثبات کرده است و دلیلی ندارد که خدای قادر علیم حکیم ظلم کند. مگر خداوند با کسی دشمنی دارد که به انگیزه دشمنی حق او را از بین ببرد و یا نیازمند است که حق کسی را برباید و به خود اختصاص دهد، یا جاهل است که از روی جهل ظلم کند؟ خلاصه: انگیزهٔ ظلم، یا عقده های روحی است و یا نیازها و ناتوانیها و نادانیها؛ و چون این انگیزه ها در خدای دانا و توانا و بی‌نیاز و حکیم وجود ندارد، پس ظلم به دیگران در مورد او معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است. هم عالم به نظام احسن و اصلح است و هم قادر به ایجاد آن. بنابراین دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که بر خلاف وضع احسن و اصلح باشد، مسلماً آنچه به نام شرور نامیده می شود، اگر بر ضد نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی‌شد؛ هر چند علم محدود ما به ما اجازهٔ درك فلسفه‌های تفصیلی این امور را نمی‌دهد.

این گروه اگر احیاناً جریانی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را به

نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است توجیه می کنند و محدودیت علم انسان را گواه آن می شمرند.

شك نیست که این طرز تفکر و نتیجه گیری، خود نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم هست. این دسته می توانند بگویند اگر فرضاً مشکل بعضی از شرور قابل توجیه نباشد، به واسطه محدود بودن علم ما و قصور فهم بشر از رازها و اسرار جهان است. بشر وقتی که خود را در جهانی می بیند پر از راز و پر از حکمت، طبعاً اگر در بعضی موارد به راز حکمت و سرّ مصلحت آن پی نبرد، نباید در اصل مطلب تردید کند. انسان اگر کتابی را مطالعه کند و در سراسر کتاب دقت و درایت و قوت اندیشهٔ مؤلف را مشاهده کند و در چند مورد هم بعضی عبارات مجهول و لاینحل بماند، طبعاً حکم می کند که من مقصود مؤلف را در این چند مورد نمی فهمم. هرگز حکم نمی کند که به دلیل لاینحل ماندن این چند مورد، مؤلف فاقد درایت و دقت و فهم و ادراك بوده است و سایر مطالب برحسب تصادف با معنی در آمده است. نهایت خودخواهی و جهالت است که مجهول ماندن یك، یا چند قسمت کتابی را که شخصیت علمی نویسنده اش در سراسر کتاب به ثبوت رسیده است دلیل بر جهالت او و اتفاقی و تصادفی بودن همه مطالب حکیمانه کتاب بدانیم.

این بود راه بسیاری از اهل ایمان که در برخورد با این مسائل، به طریق فوق که یك پاسخ اجمالی صحیح است مشکل را برای خود حل می کنند و خود را به یك سلسله بحثهای مفصل نیازمند نمی بینند.

طبقه «اهل حدیث و اخباریها» چون به طور کلی در معارف الهی طرفدار تعبد و سکوتند، طبعاً در این مسأله هم از اظهار نظر خودداری می کنند و در حقیقت راهشان همان راه عموم اهل ایمان است نه راه دیگری.

«اشاعره» چون به عقیده خودشان هر کاری را که از خدا صادر شود، عین عدالت می دانند و معتقد به حسن و قبح عقلی نیستند اصلا مسأله ای برای آنها باقی نمی ماند که نیاز به حل داشته باشد.

اما سایر متکلمین و همچنین طرفداران روش حسی و تجربی در الهیات، راه حل مشکلات عدل الهی را، جستجو و تحقیق در اسرار کاینات و فواید و مصالح آنها می دانند.

و حکمای الهی هم از طریق «لِم» وارد می شوند ـ و به بیانی که در بالا نقل کردیم (راه عموم اهل ایمان) صورت برهانی می دهند و می گویند جهان که اثر خداوند است به منزله ظل و سایه اوست، خداوند جمیل علی الاطلاق است و ظل جمیل هم جمیل است ـ و هم به تجزیه و تحلیل ماهیت شرور می پردازند و می گویند: شرور عدمی اند و مجعول بالعرضند نه بالذات. هم ضرورت شرور و لاینفك بودن آنها را از خیرات و به عبارت دیگر تجزیه ناپذیر بودن آفرینش را اثبات می کنند و هم به بحث در آثار و فواید شرور می پردازند.

ما در اینجا دربارهٔ برهان لمّی به شکلی که حکما و فلاسفه می‌آورند، بحثی نمی‌کنیم؛ زیرا از سطح این درسها بالاتر است، ولی راههای دیگر را تشریح می‌کنیم.

همان طور که در آغاز این بحث گفتیم ایرادها و اشکالات در مورد مسألهٔ عدل الهی در پنج سؤال خلاصه می‌شود: تبعیضها، فناها، نقصها و آفتها و شرور. اول از تبعیضها شروع می‌کنیم:

ایراد اوّل: تبعیضها

ایراد تبعیضها این است که با اینکه موجودات با ذات حق نسبت متساوی دارند، چرا مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا یکی سیاه است و دیگری سفید؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی کامل و دیگری ناقص است؟ چرا یکی فرشته است و دیگری انسان و سومی حیوان و چهارمی نبات و پنجمی جماد؟ چرا به عکس نشده؟ چرا حیوان فرشته و فرشته حیوان نشده؟ چرا در میان مخلوقات فقط انسان، انسان آفریده شد که مستعد تکلیف و ثواب و عقاب باشد، اما سایر موجودات چنین نیستند؟ اگر خوب است چرا همه این چنین نیستند؟و اگر بد است چرا انسان این چنین آفریده شده است؟

پاسخ این پرسشها به دو صورت است، اجمالی و تفصیلی:

پاسخ اجمالی همان است که قبلا به آن اشاره کردیم و گفتیم معمولا اهل ایمان با یك بیان اجمالی ذهن خود را قانع می‌سازند، آنها می‌گویند: این سؤالها طرح یك سلسله مجهولات است نه ایراد یك سلسله نقصها، حداکثر این است که بگوییم «نمی‌دانیم». ما خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل، و جواد شناخته‌ایم و چون او را با این صفات شناخته‌ایم، می‌دانیم آنچه واقع می‌شود، مبنی برحکمت و مصلحت و عدالت است؛ هرچند ما نمی‌توانیم آن حکمتها و مصلحتها را درك کنیم. ما به اصطلاح از «سِرِقَدَر» آگاه نیستیم. بسیار خودخواهی و پر مدعایی است برای بشر، که با مساعی جمعی چند هزار سالهٔ خود هنوز از اسرار بدن محسوس خود نتوانسته آگاهی کامل بدست آورد اما می‌خواهد از تمام اسرار هستی سر در آورد. بشر پس از آنکه در نظام هستی این همه حکمت و تدبیر که عقل او را حیران می‌کند، می‌بیند، باید اعتراف کند که آنجا که حکمت یك امر بر او مجهول است، از قصور و نقصان معلومات اوست نه از خلقت.

پاسخ تفصیلی

فرق «تفاوت» و «تبعیض»: اولا آنچه در جهان خلقت وجود دارد، «تفاوت» است نه «تبعیض». تبعیضی که از مصادیق ظلم می‌باشد آن است که با اینکه چند نفر استحقاقهای همسان دارند، بین آنها فرق گذاشته شود؛ به طوری که حق برخی از آنها داده نشود؛ و این طور تبعیض در جهان خلقت نداریم. بله تفاوت در موجودات جهان خلقت هست؛ یعنی خدای متعال مخلوقات را متفاوت

خلق کرده است بدون اینکه آنها هیچ‌گونه حقی برخدا داشته باشند، و این تفاوت به هیچ نحو ظلم محسوب نمی‌شود؛ چون حق کسی از بین نرفته بلکه به همه احسان شده است و بعداً خواهیم دانست که اصولا نظام جهان آفرینش بدون تفاوت امکان‌پذیر نیست و تفاوتها ـ نه تبعیضها ـ رمز بقا و حیات است.

راز تفاوتها

تفاوت موجودات لازمهٔ نظام احسن جهان خلقت است؛ زیرا این جهان همچون باغ و گلستانی است که همه نوع درخت و گل و میوه در آن موجود است و لازمهٔ باغ این است که درخت داشته باشد؛ درختهای متفاوت داشته باشد؛ میوه‌های گوناگون داشته باشد؛ لازمهٔ درخت این است که اجزای متفاوت داشته باشد؛ لازمهٔ گل این است که اجزای متفاوت داشته باشد؛ لازمهٔ میوه این است که اجزای متفاوت داشته باشد. آیا این سؤالها جا دارد: چرا همهٔ برگهای گل یك اندازه نیست؟ چرا همهٔ برگهای گل در لطافت مانند هم نیست؟ چرا همهٔ گلهای این گلستان سرخ نیست؟ چرا همهٔ میوه‌های این باغ گلابی نیست؟ چرا گلابیها پوست دارد و ظاهر آن با داخل آن تفاوت دارد؟ چرا درخت ریشه و تنه و شاخ و برگ دارد و در اجزای آن این همه تفاوت به چشم می‌خورد؟ چرا همهٔ باغها، باغ انگور نیست و چرا گلهای همهٔ گلستانها یك نوع نیست و با هم متفاوتند.

شما انسان را ملاحظه کنید. انسان اگر بخواهد انسان باشد، باید جسم داشته باشد، روح داشته باشد، چشم داشته باشد، دهان داشته باشد و... آیا صحیح است سؤال شود چرا اجزای وجود انسان با هم متفاوت است؟ چرا همهٔ انسان روح نشد؟ چرا همهٔ انسان چشم نشد؟ چرا همهٔ انسان دست نشد؟ واضح است که لازمهٔ انسان بودن این است که این اجزای متفاوت را داشته باشد، چشم با آن همه ظرافت، پاشنهٔ پا بدون ظرافت چشم، جسم مادی، روح مجرد، اعضا و جوارح و حواس ظاهری و باطنی و همه اینها برای انسان بودن لازم است و این متفاوت بودن اجزای این مجموعه لازمهٔ آن است و در غیر این صورت انسان، انسان کامل نخواهد بود.

با توجه به این مثالها و اینکه هیچ کس و هیچ چیز حقی بر خدا نداشته تا با تفاوت گذاشتن بین آنها حق او از بین برود، واضح است که موضوع تفاوتها به هیچ نحو با حکمت و عدالت خدای متعال منافات ندارد و لازمه نظام احسن جهان خلقت است.

ایراد دوم: فناها و نیستیها

ایراد دوم این بود که چرا انسان به دنیا می‌آید و پس از آنکه لذت حیات را چشید و آرزو و میل به جاوید ماندن در او پیدا شد، به دیار نیستی فرستاده می‌شود؟ آیا این با عدالت خدا سازش دارد؟

پاسخ: از سخنان ایراد کنندگان برمی‌آید که اینان برای انسان یك حیات و زندگی بیشتر قائل نیستند و مرگ را پایان آن می‌دانند و ایراد آنان مبتنی برهمین عقیدهٔ بی‌اساس است؛ اما براساس فلسفه الهی که مرگ پایان زندگی انسان نیست، بلکه دروازهٔ زندگی ابدی و جاودانه است، این ایراد به طور کلی منتفی است.

توضیح اینکه: هدف از زندگی دنیا جز این نیست که انسان را برای یك زندگی کاملتر و ابدی آماده کند، و مرگ سرآغاز آن زندگی نوین است و بشر با مرگ از منزلی موقت به منزل دیگر که ابدی است منتقل می‌شود، و کیفیت زندگی جاودانی او در آن منزل صد درصد مربوط به نحوهٔ کردار و رفتار او در این منزل است.

خلاصه اشکال مرگ از اینجا پیدا شده که آن را نیستی پنداشته‌اند، و حال آنکه مرگ برای انسان نیستی نیست، تحول و تطور است، خروج از یك نشئه و ظهور در نشئه دیگر است. به تعبیر دیگر، مرگ نیستی است، ولی نه نیستی مطلق بلکه نیستی نسبی؛ یعنی نیستی در یك نشئه و هستی در نشئه کاملتر و وسیعتر. انسان مرگ مطلق ندارد، مرگ از دست دادن یك حالت و به دست آوردن حالت دیگر است و مانند هر تحول دیگر، فنای نسبی است. وقتی خاك تبدیل به گیاه می‌شود، مرگ او رخ می‌دهد، ولی مرگ مطلق نیست، شکل سابق و خواص پیشین خود را از دست داده و دیگر آن تجلی و ظهوری را که در صورت جمادی داشت ندارد، ولی اگر از یك حالت و وضع مرده است، در وضع و حالت کاملتری زندگی یافته است.

انتقال از این جهان به جهان دیگر به تولد طفل از رحم مادر بی‌شباهت نیست. این تشبیه از جهتی نارسا و از جهتی دیگر رساست، از این جهت نارساست که تفاوت دنیا و آخرت عمیق‌تر و جوهری‌تر از تفاوت عالم رحم و بیرون رحم است، رحم و بیرون رحم، هر دو قسمتهایی از جهان طبیعت و زندگی دنیا هستند، اما جهان دنیا و جهان آخرت دو نشئه و دو زندگیند با تفاوتهای اساسی؛ ولی این تشبیه از جهتی دیگر رساست که اختلاف شرایط و نحوهٔ زندگی را بیان می‌کند. دنیا نسبت به جهان دیگر مانند رحمی است که در آن اندامها، و نیز جهازهای روانی انسان ساخته می‌شود و او را برای زندگی دیگر آماده می‌سازد.

آری مرگ، پایان بخشی از زندگی انسان و آغاز مرحله‌ای نوین از زندگی اوست. مرگ، نسبت به دنیا مرگ است و نسبت به جهان پس از دنیا، تولد است؛ همچنانکه تولد یك نوزاد نیز نسبت به دنیا تولد، و نسبت به زندگی پیشین او مرگ است.

دنیا برای بشر نسبت به آخرت مرحلهٔ تکمیل و آمادگی است، دنیا نسبت به آخرت نظیر دوره مدرسه و دانشگاه است برای یك جوان؛ دنیا حقیقتاً، مدرسه و دارالتربیه است.

با تفسیری که از ماهیت مرگ کردیم، بی‌پایه بودن اعتراضها روشن می‌شود. در حقیقت این

اعتراضها از نشناختن انسان و جهان و به عبارت دیگر از یك جهان‌بینی ابتر و ناقص پیدا می‌شود.

الحق اگر مرگ پایان زندگی باشد دیگر میل و آرزوی جاویدان ماندن فوق‌العاده رنج‌آور است و چهره مرگ در آینهٔ اندیشهٔ روشن و دورنگر انسان بی‌نهایت وحشت‌زاست!

اشکال سوم: مصیبتها و بلاها

سومین اشکال این بود که بلاها و مصیبتها که در نیمه راه انسان را به دیار نیستی می‌برد، یا در مدت زنده بودن، زندگی را مقرون به رنج و ناراحتی می‌کند برای چیست؟

پاسخ: مصیبتها و بلاهایی که برای افراد یا خانواده‌ها، یا جوامع بشری پیش می‌آید، چند قسمند:

۱ـ بلاهایی که معلول عملکرد خود انسانهاست؛ مانند اینکه یك جوان خود را به مواد مخدر معتاد می‌کند و از این راه برای همیشه گرفتار و بدبخت می‌شود؛ این بلا و مصیبت را نباید به حساب خدای متعال گذاشت.

۲ـ بلاهایی که معلول عملکرد پدر و مادر انسان است؛ مانند اینکه پدری در اثر مصرف مسکرات فرزندان خود را برای همیشه به برخی بیماریها و مصایب گرفتار می‌کند؛ این بلا و مصیبت را هم نباید به حساب خداوند گذاشت، البته در این قسم بلاها که فرزندان بدون تقصیر گرفتار می‌شوند خداوند متعال به مقتضای لطف و کرمش در جهان دیگر ناراحتیهای آنان را جبران می‌کند و به مقتضای عدالتش حق مظلوم را از ظالم خواهد گرفت.

۳ـ بلاهایی که در اثر گناه و خلاف‌کاری پیش می‌آید و آثار وضعی اعمال انسان است؛ این نوع بلاها هم معلول کارهای خود انسان و انسانهاست و به هیچ نحو با عدالت ذات حق منافات ندارد. به طور مثال اگر دروغگویی و خیانت در جامعه شایع شد، اعتماد عمومی متزلزل می‌شود و مردم در عذاب و رنج شدیدی به سر می‌برند.

۴ـ بلاهایی که خدای متعال برای از بین بردن آثار گناه پیش می‌آورد و در حقیقت کفاره گناهان است که خداوند متعال به لطف و رحمتش قسمتی از گناهان برخی گناهکاران را در دنیا می‌شوید تا پس از مرگ، گرفتار عذابهای دردناك نشوند. این نوع حوادث نیز عین لطف خداست.

۵ـ بلاهایی که برای بیدار شدن مردم و غفلت‌زدایی پیش می‌آید و بدین وسیله مردم متوجه خدا شده و یا توجه آنها زیادتر می‌شود؛ واضح است که این قسم بلا نیز عین لطف و کرم پروردگار بزرگ است.

۶ـ بلاهایی که خدای متعال برای آزمایش و امتحان بزرگان پیش می‌آورد، و امتحان کردن از سنتهای الهی است که به هیچ وجه تعطیل بردار نیست، و این آزمایش گاهی برای پرورش دادن او و

تربیت و سیر تکاملی او انجام می‌گیرد.

اگر دقت شود مصایب و بلاهایی که برای اشخاص و خانواده‌ها و جوامع پیش می‌آید، خارج از این اقسام نیست و هیچ کدام اینها با عدالت پروردگار ناسازگاری ندارد، بلکه عین عدالت و لطف و مصلحت است. در این زمینه بحثهای مشروح دیگری در بحث برهان نظم در پاسخ اشکالات «هیوم» داشتیم که جوانب مختلف این مسأله را روشنتر می‌سازد. برای توضیح به آیات و روایات زیر توجه کنید:

فَعَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ‌اللّٰهُ فيهِ خَيْراً كثيراً (۱۹/۴).

وَما اَصابَكُمْ مِنْ مُصيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ ايديكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثيرٍ (۳۰/۴۲).

... وَ نَبْلُوكُمْ بِالشّرِ والْخَيرِ فِتنةً (۳۵/۲۱).

وَ لَنَبْلوَنَّكُمْ بِشَيءٍ مِنَ‌الْخَوفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ‌الاَمْوالِ وَالاَنْفُسِ وَالثَّمراتِ وَ بَشّرِالصّابِرين (۱۵۵/۲).

وَلَقَدْ اَرْسَلْنا اِلى اُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَاَخَذْناهُمْ بِالْبَاْساءِ وَالضَرّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعون (۴۲/۶).

علی علیه‌السلام می‌فرماید: البلاء للظالم ادبٌ و للمؤمن امتحانٌ و للانبیاءِ درجةٌ و للاولياء كرامةٌ (بحارالانوار ۶۷ـ ص ۲۳۵).

پیامبر صلی اللّه علیه وآله می‌فرماید: ان اللّه يغذّى عبده المؤمن بالبلاء كما تغذّى الوالدةُ ولدَها باللبن (بحارالانوار ۸۱ـ۱۹).

امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌فرماید: ما من بلّيةٍ اِلاّ و لِلّه فيها نعمة تحيط بها. (بحارالانوار ۳۷۴/۷۸) و نیز در حدیثی از پیامبر (ص) می‌خوانیم: ساعات‌الوجع يذهبن ساعات‌الخطايا (بحارالانوار ۲۴۴/۶۷).

ایراد چهارم و پنجم: مسألهٔ «شرور»

به اشکال چهارم وپنجم و اشکالهایی که احیاناً با تعبیرات دیگر مطرح می‌شود، تحت عنوان مسئلهٔ «شرور» پاسخ می‌گوییم.

پاسخی که حکمای اسلامی به مسألهٔ شرور داده‌اند، شامل سه قسمت است:

۱ـ ماهیت شرور چیست؟ آیا شرور امور وجودی و واقعی هستند یا اموری عدمی و نسبی؟

۲ـ خواه شرور وجودی باشند و خواه عدمی، آیا خیرات و شرور تفکیک پذیرند، یا تفکیک ناپذیر؟

۳ـ خواه شرور وجودی باشند و خواه عدمی، و نیز خواه از خیرات تفکیک‌پذیر باشند و خواه تفکیک‌ناپذیر، آیا آنچه «شر» است واقعاً «شر» است و جنبهٔ خیریت در آن نیست؟ یا اینکه در درون هر شری که ما در جهان می‌بینیم، خیری بلکه خیراتی مس..تر است، یا هر شری از این شرور مولد

یا مقدمه خیری است، یا نیست؟

شر عدمی است

تحلیلی ساده نشان می‌دهد که ماهیت شرور عدم است؛ یعنی شرور همه از نوع نیستی و عدمند. مقصود از این کلام این نیست که آنچه به نام شر شناخته می‌شود، وجود ندارد تا گفته شود این خلاف ضرورت است؛ زیرا با حس خود می‌بینیم کوری و کری و جهل و ناتوانی و زلزله و بیماری و غیره وجود دارد و نه می‌توان منکر وجود اینها شد و نه منکر شرّ بودنشان و نیز مقصود این نیست که چون شر عدمی است پس شری وجود ندارد، پس انسان وظیفه ای ندارد که با بدها و بدیها مبارزه کند، و باید به وضع موجود همیشه رضا دهد و آن را خوب بداند. مقصود و منظور این است که شرور همه از نوع عدمیات و فقدانات هستند و وجود اینها از نوع وجود کمبودها و خلأهاست و از این جهت شر هستند که خود نابودی و نیستی و یا کمبود و خلأ و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبود و خلأند و نقش انسان در نظام تکاملی جهان جبران کمبودها و پر کردن خلأها و کندن ریشه‌های این کمبودهاست.

این تحلیل گام نخست و مرحله اول است، اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را چه کسی آفریده است؟ چرا آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شرّ؟ زیرا این تحلیل روشن می‌کند که آنچه شر است از نوع هستی نیست، تا آفریده خدا باشد تا سؤال کنیم چرا آفریده است؟ بلکه شرور از نوع خلأ و نیستی هستند.

شرور نسبی هستند

صفاتی که اشیاء به آنها موصوف می‌شوند، بر دو قسم است حقیقی و نسبی. وقتی یك صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت باشد، آن را «صفت حقیقی» می‌نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یك ذات به آن صفت فرض خود آن صفت کافی است، امّا یك صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صفت بدون فرض یك امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. بنابر این هرگاه صدق یك صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، در این صورت صفت را نسبی می‌نامیم. مثلاً حیات یك امر حقیقی است. یك موجود خودش قطع نظر از اینکه با شیئی دیگر مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است و یا بی جان و مرده و همچنین بسیاری صفتهای دیگر. ولی کوچکی یا بزرگی صفتی نسبی است. وقتی یك جسم را می گوییم کوچك است، باید ببینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسبت به چه چیز آن را کوچك می‌خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچك باشد و هم بزرگ. بستگی دارد به اینکه چه چیز را معیار و مقیاس

قرار داده باشیم. مثلاً یك هندوانه خاص را که می‌گوییم کوچك است این به مقیاس سایر هندوانه‌هاست، همین هندوانه‌ای که ما او را خیلی کوچك می بینیم از یك سیب بزرگتر است اما چون آن را با هندوانه‌ها می‌سنجیم، نه با سیبها، می‌گوییم کوچك است.

در اینجا لازم است یادآوری کنیم که مقصود از جمله «شر نسبی است» نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است؛ نسبی است یعنی مقایسه‌ای است.

نسبی بودن گاهی در مقابل مطلق بودن به کار می رود. در این صورت نسبی بودن به معنی این است که واقعیت آن شیء وابسته به یك سلسله شرایط است؛ و معنی مطلق بودن، رها بودن از یك سلسله شرایط است. اگر نسبت را به این معنی بگیریم، همهٔ امور مادی و طبیعی چه شر و چه خیر همه وابسته به یك سلسله شرایط هستند؛ تنها مجردات وجود مطلق دارند، بلکه مطلق حقیقی که واقعیتی است رها از هر شرط و علت و از هر قیدی ذات مقدس حق است.

پس از این توضیح باید ببینیم «بدی» یك صفت حقیقی است یا یك صفت نسبی؟ قبلا باید بدانیم بدها دو نوعند:

۱ـ بدهایی که خود امور عدمی هستند.

۲ـ بدهایی که امور وجودی هستند، اما از آن جهت بد هستند که منشأ یك سلسله امور عدمی می شوند. شروری که خود عدمی هستند، مانند جهل و عجز و فقر که صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند، شروری که وجودی هستند و از آن جهت شر هستند که منشأ امور عدمی هستند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکرب بیماری. بدون شك بدی اینها نسبی است، از این گونه امور آنچه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار برای مار بد نیست، وسیله دفاعی اوست؛ برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست. همچنانکه گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند، بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان بد نیست.

از طرف دیگر به گفتهٔ حکما و فلاسفهٔ اسلامی شرور بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند، مخلوق بودن و معلول بودن آنها بالعرض است. درست مثل این است که می گوییم خورشید سبب ایجاد سایه است، البته اگر خورشید نباشد سایه هم نیست ولی سبب شدن خورشید از برای سایه با سبب شدن آن برای نور متفاوت است. خورشید نور را واقعاً و حقیقتاً ایجاد می کند ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند. سایه چیزی نیست که ایجاد شود، سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شرور هم مطلب از همین قرار است، شرور امور اعتباری و عدمی هستند، کوری در انسان کور واقعیت مستقلی نیست، کوری نیستی است، و هر شری نیستی است و نیستی مبدئی و آفریننده‌ای ندارد.

خیرات و شرور تفکیک‌ناپذیر

خوبیها و بدیها در جهان دو دسته متمایز و جدا از یکدیگر نیستند؛ آن طوری که مثلا جمادات از نباتات و نباتات از حیوانات جدا هستند و وصفهای خاصی را به وجود می‌آورند. این اشتباه است که گمان کنیم بدیها یك رده معینی از اشیا هستند که ماهیت آنها را بدی تشکیل داده و هیچ گونه خوبی در آنها نیست. و خوبیها نیز به نوبه خود دسته‌ای دیگرند جدا و متمایز از بدیها. خوبی و بدی آمیخته به هم هستند و تفکیك ناپذیر و جدا ناشدنی. در طبیعت آنجا که بدی هست خوبی هم هست، و آنجا که خوبی هست همانجا بدی نیز وجود دارد. در طبیعت خوب و بد چنان با هم سرشته و آمیخته‌اند که گویی با یك دیگر ترکیب شده‌اند، اما نه ترکیب شیمیایی بلکه ترکیبی عمیق‌تر و لطیف‌تر؛ ترکیبی از نوع ترکیب وجود و عدم، وجود و عدم در خارج دو گروه جداگانه را تشکیل نمی‌دهند. عدم هیچ و پوچ است و نمی‌تواند در مقابل هستی جای خاصی برای خود داشته باشد، ولی در جهان طبیعت که جهان قوه و فعل و حرکت و تکامل و تضاد و تزاحم است، همانجا که وجودها هستند، عدمها نیز صدق می‌کنند. وقتی از نابینایی سخن می‌گوییم، نباید چنین انگاریم که نابینایی شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد، نه، نابینایی همان فقدان و نداشتن بینایی است و خود واقعیت مخصوصی ندارد.

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود، حتما پای یك نیستی و فقدان در کار است. بدی یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است خوب است، و از آن جهت بد است که مستلزم یك نیستی است، و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است نه از جهت دیگر. ما نادانی و فقر و مرگ را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکربها و آفتها را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستیهایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند.

این نکته نیز قابل توجه است که شرور غیر قابل تفکیك از خیرات هستند؛ زیرا شروری که از نوع فقدانات و اَعدامند (به عبارت دیگر خلأهایی از قبیل جهل و عجز و فقر که در نظام آفرینش وجود دارد) تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد، از قبیل عدم قابلیت ظرفیتها و نقصان امکانات است؛ یعنی در نظام تکوین برای هر موجودی هر درجه از نقص هست به علت نقصان قابلیت قابل است، نه به علت امساك فیض تا ظلم یا تبعیض تلقی شود.

آنچه از این امور به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات مربوط نیست، همانهاست که در حوزهٔ اختیار و مسؤولیت و ارادهٔ بشر است و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسؤولِ ساختن خویش و جامعهٔ خویش است باید آنها را بسازد و خلأها را پر کند.

بسیاری از شرور مقدمه و مولد خیراتند

قسمتی از زشتیها مقدمه وجود زیباییها و آفریننده و پدید آورندهٔ آنهاست. در شکم گرفتاریها و مصیبتها، نیکبختیها و سعادتها نهفته است؛ همچنانکه گاهی در درون سعادتها بدبختیها تکوین می یابند.

ضرب المثل معروفی که می گوید «پایان شب سیه سپید است» تلازم قطعی بین تحمل رنج و نیل به سعادت را بیان می کند؛ گویی سپیدیها از سیاهیها زاییده می شوند؛ همچنانکه سفیدیها در شرایط انحرافی سیاهی تولید می کنند. قرآن کریم برای بیان ارتباط سختیها و آسایشها می فرماید:

فَانَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً إنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسراً (پس حتماً با سختی آسانیی است (آری) حتماً با سختی آسانیی است) (۹۴/۶ـ۵).

قرآن نمی فرماید که بعد از سختی آسانیی است؛ تعبیر قرآن این است که با سختی آسانیی است؛ یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است.

این خصوصیت مربوط به موجودات زنده بالاخص انسان است که سختیهای و گرفتاریها، مقدمهٔ کمالها و پیشرفتها است؛ بسیاری از ضربه ها موجودات زنده را تحریك می کند و نیرومند می سازد، مصیبتها و شداید برای تکامل بشر ضرورت دارند، اگر محنتها و رنجها نباشد، بشر تباه می شود.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نامهٔ خود که به عثمان بن حنیف فرماندار خویش در بصره نوشت، این قانون را گوشزد می کند که در ناز و نعمت زیستن، و از سختیها دوری گزیدن موجب ضعف و ناتوانی می شود؛ و برعکس زندگی کردن در شرایط دشوار و ناهموار، آدمی را نیرومند و چابك می سازد و جوهر هستی او را آبدیده و توانا می کند؛ و برای توضیح می فرماید: «درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی مرتب باغبان محروم می باشند چوب محکمتر و دوام بیشتری دارند، بر عکس درختان باغستانها که دایماً مراقبت شده اند پوستهایی نازکتر دارند و بی دوام ترند».

خداوند برای ترتیب و پرورش جان انسانها دو برنامه تشریعی و تکوینی دارد و در هر برنامه شداید و سختیها را گنجانیده است. در برنامه تشریعی، عبادات را فرض کرده و در برنامه تکوینی، مصایب را در سر راه بشر قرار داده است؛ گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانی شدایدی است که در تکوین پدید آورده شده است تا موجب تکمیل نفوس و پرورش استعدادهای عالی انسانی شود. سختی و گرفتاری هم تربیت کننده فرد و هم بیدار کنندهٔ ملتهاست. سختیها همچون کیمیا خاصیت قلب ماهیت کردن دارند. جان و روان آدمی را عوض می کنند. ملتهایی که در دامان سختیها و شداید به سر می برند، نیرومند و با اراده می شوند؛ مردم راحت طلب و نازپرورده محکوم و بدبختند.

به این ترتیب به اشکال شرور این طور پاسخ داده می شود:

۱ـ شرور عدمی هستند و اَعدام آفریننده ندارند تا پرسیده شود چرا آفریده شده‌اند؟

۲ـ شرور امور نسبی هستند و چون نسبی و اعتباریند واقعی نیستند و هستی واقعی ندارند تا از این لحاظ پرسیده شود چرا این وجود نسبی به آنها داده شده است؟

۳ـ شرور و خیرات قابل تفکیک نیستند و جهان یك واحد تجزیه ناپذیر است یعنی رابطهٔ اجزای جهان به این شکل نیست که بتوان فرض کرد قسمتهایی از آن قابل حذف و قسمتهایی قابل ابقا باشد؛ حذف بعضی مستلزم حذف همه است، همچنانکه ابقای بعضی ابقای همه است و به قول حافظ «چراغ مصطفوی» و «شرار بولهبی» با یکدیگر توأمند.

در این چمن، گل بی‌خار کس نچید آری   چراغِ مصطفوی با شرار بُولَهَبی است!

۴ـ قسمتی از شرور پدید آورنده و یا مقدمهٔ خیرات هستند و در شکم گرفتاریها و مصیبتها نیکبختیها و سعادتها نهفته‌اند.

اشکال دیگر

در مورد عدل الهی اشکال دیگری که مطرح می‌شود، این است: مجازاتهای اخروی به شکلی که در قرآن و کتابهای آسمانی نقل می‌شود، مخالف عدل الهی است؛ زیرا در مجازاتهای اخروی تناسب بین جرم و جریمه وجود ندارد و مجازاتها به نحو غیر عادلانه‌ای اجرا می‌شود؛ زیرا در وضع قوانین جزائی باید بین «جرم» و «جریمه» تناسب رعایت شود؛ ولی قرآن مثلا کیفر قتل بیگناهان را جاویدان ماندن در جهنم معین فرموده است. ایراد این است که این بی‌تناسبی چگونه با عدل الهی سازگار است؟

پاسخ: نوع مجازات در آخرت با نوع مجازات در دنیا متفاوت است و پاسخ اشکال مذکور بستگی به فهم این تفاوت دارد.

مجازات بر سه گونه است:

۱ـ مجازات قراردادی (تنبیه و عبرت).

۲ـ مجازاتی که با گناه رابطهٔ تکوینی و طبیعی دارد (مکافات دنیوی).

۳ـ مجازاتی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست (عذاب اخروی).

نوع اول مجازات همان کیفرها و مقررات جزائی است که در جوامع بشری به وسیله مقننین وضع شده است. فایدهٔ این گونه مجازاتها دو چیز است: یکی جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم یا دیگران از طریق رعبی که کیفردادن ایجاد می‌کند، و به همین لحاظ می‌توان این نوع از مجازات را تنبیه نامید. و فایدهٔ دیگر تشفی و تسلی خاطر ستمدیده است، و این در مواردی است که از نوع جنایت و تجاوز به دیگران باشد. البته لازم است وضع کنندگان مقررات جزائی تناسب جرم و مجازات را رعایت کنند. این‌گونه مجازاتها در جهان آخرت معقول نیست؛ زیرا در آنجا نه

جلوگیری از تکرار جرم مطرح است نه تشفی. نه آخرت جای عمل است تا عقوبت کردن انسان به این منظور باشد که دوباره مرتکب کردار زشت نشود و نه خدا العیاذبالله حس انتقامجویی دارد که بخواهد برای خالی کردن عقدهٔ دل خود انتقام بگیرد، و همه عذابها مربوط به حقوق مردم نیست تا گفته شود عذاب برای تشفی خاطر ستمدیده هاست.

دومین نوع مجازات کیفرهایی است که رابطهٔ عِلّی و معلولی با جرم دارند؛ یعنی معلول جرم و نتیجه طبیعی آن است، این کیفرها را مکافات عمل یا اثر وضعی گناه می نامند. بسیاری از گناهان اثر وضعی ناگواری در همین جهان برای ارتکاب کننده به وجود می آورد؛ مثلا شرابخواری علاوه براینکه زیانهای اجتماعی به بار می‌آورد صدمه‌هایی بر روان و جسم شرابخوار وارد می‌سازد. شرابخواری موجب اختلال اعصاب و تصلب شرایین و ناراحتی‌های کبدی می‌شود، و فحشا ممکن است بیماریهای مقاربتی تولید کند و نابسامانیها و فسادهای اجتماعی.

اینها اثر ذاتی گناه است و کیفر قانونی نیست تا گفته شود که باید تناسب جرم و مجازات در آن رعایت شود. اگر کسی سمّی کشنده را بنوشد و به اندرز نصیحت‌گو اعتنا نکند خواهد مرد، مردن نتیجه طبیعی و اثر وضعی نوشیدن سم است، چنین آدم خیره سری قطعاً می میرد و غلط است کسی بگوید این بیچاره فقط پنج دقیقه مرتکب جرم شده چرا به کیفر مرگ مبتلا شد و هستی خود را از دست داد؟!

عذاب اخروی

اما سومین نوع مجازات و کیفر، مجازاتهای جهان دیگر است که رابطهٔ تکوینی قویتری با گناهان دارند. رابطهٔ عمل و جزا در آخرت نه مانند نوع اول قراردادی است و نه مانند نوع دوم از نوع رابطه علّی و معلولی، بلکه از آن هم یك درجه بالاتر است؛ در اینجا رابطه عینیت و اتحاد حکمفرماست یعنی آنچه در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود تجسم عمل خود آنهاست. قرآن کریم می‌فرماید:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ مَا عَمِلَتْ مِن سُوْءٍ تَوَدُّ لَوْاَنَّ بينها و بينهُ اَمَداً بَعيداً (۳/۳۰).

وَ وَجَدوا ما عَمِلواْ حاضِراً و لا يَظْلِمُ رَبُّك اَحَداً (۱۸/۴۹).

فَمَنْ يَعمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خيراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَره (۹۹/۸-۷).

يا اَيُّهَاالَّذينَ آمَنوا اتَّقوااللّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ (۵۹/۱۸).

و در حدیث است: «الدنیا مزرعة الاخرة» (دنیا کشتزار آخرت است).

و نیز در حدیث است: «إنّما هِيَ اَعمالُكُم رُدَّتْ إلَيْكُمْ» (این عذابها همان اعمال و کردارهای شما است که به شما برگردانیده شده است)!

بنابراین پاسخ اشکال تناسب کیفر و گناه به این صورت خلاصه می‌شود:

رعایت تناسب بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قراردادی قابل طرح است و در این گونه کیفرها حتماً قانونگذار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد، اما در کیفرهایی که رابطهٔ تکوینی با عمل دارد یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است یا کیفری که با گناه رابطه عینیت و وحدت دارد یعنی در حقیقت خود عمل است که مجسم شده و به انسان می‌رسد دیگر مجالی برای بحث تناسب داشتن و نداشتن نیست.

شاگردان مکتب قرآن این حقیقت را نیک آموخته‌اند که جزای آخرت عین کردار دنیا است و چیزی جدای از عمل نیست:

ای دریده پوستین یوسفان ... گرگ برخیزی از این خواب گران
زآنچه می‌بافی همه روزه بپوش ... زآنچه می‌کاری همه روزه بنوش
گر زخاری خسته‌ای خود کِشته‌ای ... ور حریر و قُزّ دری خود رشته‌ای
این سخنهای چو مار و کژدمت ... مار و کژدم گردد و گیرد دمت[۱]!

۱ـ مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۲۱.



۸

جبر و اختیار

مسألهٔ جبر و اختیار از مهمترین مسائلی است که مورد بحث فلاسفه، متکلّمین، اصولیین، روانشناسان، علمای اخلاق و علمای حقوق قرار گرفته است؛ و به همین جهت هر دسته‌ای بر حسب دیدگاه خاص خود تعریف و تفسیر ویژه‌ای از جبر و اختیار کرده‌اند؛ ولی مادّهٔ مشترک همهٔ گفتگوها یکی است، و آن این است که خواسته‌اند حدود آزادی انسان را در عمل بیان کنند؛ و به عبارت دیگر خواسته‌اند تعیین کنند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد است یا نه؟ و اگر آزاد است، این آزادی چگونه است؟ و قلمرو آن کدام است؟

ما از نظر اعتقادی و رابطه‌ای که این مسأله با مبحث عدل دارد، نخست آن را مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار می‌دهیم و سپس از دیدگاه قرآن و احادیث اهل بیت به بررسی آن خواهیم پرداخت.

انگیزه‌های اعتقاد به جبر

اعتقاد بعضی از فلاسفه و متکلمین به جبر گرچه به علت پیچیدگی این مسأله بوده است و در اثر برخورد با استدلالهای پرپیچ و خم گرفتار بن بست شده و علی رغم وجدان فطری خود اظهارنظر کرده‌اند، ولی بعدها همین اعتقاد به جبر از جنبه‌های روانی و اجتماعی، و حتی سیاسی مورد سوء استفاده قرار گرفته است؛ و احیاناً برای فرار از مسؤولیتها و توجیه سستی و تنبلی و نارسایی فعالیتها، و میل به آزادی بی‌قید و شرط، و عدم احساس گناه و تخدیر روانی، و چه بسا برای هموار ساختن راه ظلم و ستم بر مستضعفان به رواج این مذهب دامن زده شده است.

وجود اختیار بدیهی و محسوس است

وجود اختیار بدیهی است و هر انسانی آن را در خود ادراك و احساس می‌کند. همهٔ ما احساس می‌کنیم که در همان هنگام که تشنه‌ایم و انگیزه‌ای برای نوشیدن آب داریم، باز می‌توانیم آب را ننوشیم. در همان حال که یك جاده صاف و با صفا را بریك جاده خشك و پرسنگلاخ ترجیح می‌دهیم، حس می‌کنیم که الزام و اجباری برای پیمودن آن نداریم.

همهٔ ما توقع داریم مردم دارای هر فرهنگ و تربیت و انگیزه‌ای که باشند به قوانین اجتماعی که حافظ حقوق همه است، احترام بگذارند. و اگر کسی حرمت قوانین را بشکند، ناراحت می‌شویم، او را سرزنش می‌کنیم و گاه او را به دادگاه می‌کشانیم و تسلیم مجازات می‌کنیم: اگر عقیده به جبر صحیح باشد، تمام این کارهای ما ظالمانه و بی‌دلیل است؛ چرا که فرقی میان قطعهٔ سنگی که بر اثر نیروی جاذبه از بالا افتاده و بدن ما را مجروح کرده و انسانی قانون‌شکن که تحت انگیزه‌های جبری، اعمالی را مرتکب می‌شود، نیست.

خلاصه همه ما آزادی اراده را احساس می‌کنیم و میان دست لرزان و دستی که به اختیار حرکت می‌کند فرق می‌گذاریم.

اختیاری هست ما را بی‌گمان — حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود ببین، جبری مشو — راه گم کردی، به ره آ، کج مرو
اختیاری هست در ما ناپدید — چون دو مطلب دید، آید در مزید
ز آنکه محسوس‌ست ما را اختیار — خوب می‌آید بر او تکلیفِ کار
درك وجدانی بجای حس بود — هر دو در یك جدول ای عَم می‌رود

(مثنوی، دفتر پنجم)

جالب این است که حتی فلاسفه‌ای که از نظر تفکر و عقیده طرفدار مکتب جبرند، در عمل، اصل آزادی ارادهٔ بشر را پذیرفته‌اند؛ چرا که اگر کسی به حقوق آنها تجاوز کند، و یا آنها را بیازارد شکایتش را به دادگاه می‌کنند، می‌جوشند و می‌خروشند، و فریاد می‌زنند[۱]، احقاق حق می‌خواهند، و متخلف را مستحق مجازات می‌دانند. در حالیکه با نفی آزادی اراده، نه جای جوش و خروش است، و نه دادو فریاد، و نه خرده‌گیری و انتقاد و شکایت و طلب مجازات.

۱ـ مولوی در مثنوی در این مورد گوید:

آن یکی بر رفت بالای درخت — می فشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی — از خدا شرمت بگو چه می‌کنی
گفت از باغ خدا بندهٔ خدا — می‌خورد خرما که حق کردش عطا

←

پهنهٔ آزادی عمل انسانها

عمل جمادات محدود و یکنواخت است. هر جسم جامدی از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها هر خاصیتی را که دارد، به طور یکنواخت انجام می‌دهد. جسم جامد به خودی خود قدرت انحراف از مسیری که پیش گرفته است، ندارد؛ مگر آنکه عوامل خارجی دخالت کنند و مسیر آن را تغییر دهند.

→

پس ببستش سخت آن‌دم بر درخت — می‌زدش بر پشت و پهلو چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار — می‌کُشی این بیگنه را زار زار!
گفت کز چوب خدا این بنده‌اش — می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
چوب حق و پشت و پهلو آن او — من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار — اختیار است اختیار است اختیار!

(دفتر پنجم)

همچنین مولانا در جای جای مثنوی دلایلی برای اثبات اختیار بشر آورده است که از آن جمله است:

۱ـ تردید در انتخاب و تصمیم‌گیری.

این که فردا این کنم یا آن کنم — این دلیل اختیار است ای صنم!
در تردد مانده‌ایم اندر دو کار — این تردد کی بود بی‌اختیار؟
این کنم یا آن کنم خود کی شود؟ — چون دو دست و پای او بسته بود

(دفتر پنجم)

۲ـ وعده و وعید و ثواب و عقاب.

جمله قرآن امر و نهی است و وعید — امر کردن سنگ مرمر را که دید؟
خالقی کو اختر و گردون کند — امر و نهی جاهلانه چون کند؟
سنگ را هرگز نگوید کس بیا — وز کلوخی کس کجا جوید وفا؟
کس نگوید سنگ را دیر آمدی — یا که چوبا! تو چرا بر من زدی؟
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب — نیست جز مختار را ای پاک جَیب!

(دفتر پنجم)

۳ـ وجود تعلیم و تربیت (و امر و نهی).

جملهٔ عالم، مُقر در اختیار — امر و نهیِ این بیار و آن بیار
اوستادان کودکان را می‌زنند — آن ادب سنگ سیه را کی کنند؟
هیچ گویی سنگ را فردا بیا — ور نیایی من دهم بد را سزا!

(دفتر چهارم)

←

میدان عمل نباتات تا حدی وسیعتر از جمادات است؛ و نباتات تا حدودی دارای خاصیت انطباق با محیط هستند که مستلزم تغییر مسیر و مجرای عمل است. ریشهٔ گیاه که در زیر زمین می‌دود، اگر به نزدیك سنگی برسد، به خودی خود یعنی تحت تأثیر عوامل داخلی خود مسیر خود را تغییر می‌دهد. بوته کدویی که به تدریج بزرگ می‌شود و بر روی زمین حرکت می‌کند همین که به نزدیك دیواری برسد، جهت مسیر خود را عوض می‌کند و متوجه بالا می‌شود و همین طور... پس معلوم می‌شود آن یکنواختی و محدودیت عمل که در جماد هست، در نبات نیست و فی الجمله میدان عملی برای نبات هست که برای جماد نیست.

میدان عمل حیوانات گسترش بیشتری دارد؛ زیرا حیوانات دارای حرکت ارادی هستند. حیوان در حرکات ارادی خویش از قبیل آب آشامیدن و غذا خوردن و راه رفتن و غیره هیچ گونه محدودیتی ندارد؛ زیرا از طرفی این حرکات و فعالیتها وابسته است به ارادهٔ حیوان نه چیز دیگر، و از طرف دیگر یکنواخت و یکسان نیست. حیوان قادر است در همان حال که رو به نقطه‌ای حرکت می‌کند، آناً اراده کند و درست به جهت مخالفِ حرکتِ اوّلیِ خود حرکت کند؛ قادر است حرکت دورانی کند؛ یعنی لحظه به لحظه تغییر مسیر و جهت بدهد. محدودیت و یکنواختی فعالیت جمادات به هیچ نحو در حیوان مشاهده نمی‌شود. اگر یك جسم جامد بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند یك دستگاه ماشین)، حتماً لازم است نیروهای خارجی اورا اداره کنند؛ ولی حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی یعنی نیروی احساس و اراده هزار جور حرکت و اثر مختلف می‌تواند از خود نشان بدهد، نسبت حیوان با حرکت به این سو و حرکت به آن سو متساوی است، و هر دو طرف برایش

←

۴ـ احساس لذت در افعال ما خود دلیل اختیار است نه جبر، چون در اکراه، لذت نیست.

حون بود اکراه با چندین خوشی؟ ... که تو در عصیان همی دامن کشی؟
آن چنان خوش کس رود در مُکرَهی ... کس چنان رقصان رود در گمرهی؟
(دفتر چهارم)

۵ـ شرم و پشیمانی از کار زشت دلیل وجود اختیار است.

زاری ما شد دلیل اختیار ... خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار، این شرم چیست ... این دریغ و خجلت و آزرم چیست؟
جبر بودی، کی پشیمانی بُدی ... ظلم بودی کی نگهبانی بدی؟
(دفتر اول)

زان پشیمانی که خوردی از بدی ... ز اختیار خویش گشتی مهتدی
دست کو لرزان بود در ارتعاش ... و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش، آفریدهٔ حق شناس ... لیك نتوان کرد این با آن قیاس
(دفتر پنجم)

امکان دارد، و این اختیار حیوان یعنی میل و ارادهٔ حیوان است که از آزادی مسیر استفاده می کند و یك سو را انتخاب می کند.

میدان عمل انسان خیلی بیشتر از حیوانات گسترش دارد، و آزادی تا حد اعلایی که ممکن است فرض شود در او وجود دارد. حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش، آزاد است و طبیعت، مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان تعیین نکرده، میدان عمل وسیعی به او داده است، و با انواع مختلف حرکات، نسبت متساوی دارد، و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می کند، ولی در عین حال اراده و اختیار حیوان محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوان؛ و هر چه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود، ارادهٔ حیوان بی درنگ عملی می کند.

اراده بیشتر شبیه است به قوهٔ مجریه؛ و این قوهٔ مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلاشرط و مستبدانهٔ غرایز و تمایلات است، و در حقیقت کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خود مختاری، زمام اختیارش در دست یك سلسله تمایلات و غرایز است، و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجرایی قوهٔ مجریه و به فرمان آنهاست که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می شود و مبادلاتی صورت می گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می شود. در دستگاه وجود حیوان به صرف اینکه تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است، پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرایز و تمایلات روشن شد، بی درنگ به حکم آن تمایل نیروی اراده در صدد اجرا بر می آید و اجرا می کند؛ مگر آنکه یك مانع خارجی پیدا شود و مانع اجرا شود. پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت به وی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به ارادهٔ خود حیوان واگذار کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشارهٔ غریزه صورت می گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد. ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است. انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات از حیوان غنی تر است، یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست، بلکه چندین تمایل عالی بالاختصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست (از قبیل تمایل به زیبایی و تمایل اخلاقی و تمایل جاه طلبی و تمایل به حقیقت جویی). حکومت مستبدانه و بلاشرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد؛ زیرا یك اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلاشرط تمایلات و غرایز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید. این اختلاف فاحش به این جهت است که نوع فعالیت حیوان «التذاذی» است و نوع فعالیت انسان «تدبیری». البته هر چند هنوز کنه فعالیتهای غریزی حیوان کشف نشده است ولی به اقرب احتمال حتی عجیب ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از قبیل اعمال مورچگان و زنبور عسل از

نوع فعالیت التذاذی است نه فعالیت تدبیری.

فعالیت تدبیری انسان به این نحو است که صرف موافق بودن یك عمل با بعضی تمایلات او کافی نیست که قوهٔ اراده درصدد اجرای آن برآید و انسان را وادار به عمل کند؛ بلکه بعد از اینکه تصور مطلوبی (که موافقت با یکی از تمایلات دارد) پیش آمد، انسان روی استعداد مخصوص خود به سنجش و مقایسه و مآل اندیشی می‌پردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت می‌دهد و قوهٔ پیش‌بینی خود را به کار می‌اندازد، و در نتیجه جمیع لوازم و نتایج منطقی را که ممکن است این عمل در بر داشته باشد تا حد امکان در نظر می‌گیرد و انواع و اقسام فواید و مضار متصورهٔ از آن شیء را می‌سنجد. اگر فواید آن عمل، بر مضارش چربید آن را انتخاب و اختیار می‌کند، و اگر مضار آن کار را بیشتر یافت، مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی بیشتریرا بالمآل همراه داشت، یا آنکه در عین موافقت با غرایزدانی، برخی از غرایز عالی را ناراحت و متأثر سازد، در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریك شده مقاومت می‌کند و آن را به عقب می‌راند. البته این نکته مورد تصدیق است که مقیاس مفید بودن و مضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرایز و تمایلات مختلف انسان است، ولی هدایت غریزه در انسان عاجز است که خط مشی انسان را در حیات معین کند؛ زیرا تحریك غریزه و هدایت غریزه همیشه آنی است؛ یعنی غریزه، همواره انسان یا حیوان را به سوی لذت حاضر و رفع الم حاضر رهبری می‌کند. خط مشی انسان در حیات باید به وسیلهٔ هدایت عقل و علم و قانون و تکلیف معین شود. با هدایت و راهنمایی عقل،انسان بر خلاف میل غریزه دوَای تلخ می‌نوشد، از لذت و خوشیهای آنی صرفنظر می‌کند، به خاطر نسیهٔ زیاد و با دوام، از نقد کم و بی‌دوام صرف نظر می‌کند، از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد، به خاطر فضیلت اخلاقی صرف نظر می‌کند؛ رنج خود و راحت یاران می‌طلبد؛ احیاناً خود را از قید اطاعت غرایزدانی به کلی خلاص می‌کند و در زیر این چرخ کبود از هر چه رنگ تعلق پذیرد، خود را آزاد می‌کند.

در حکومت غریزه، محرکات غریزی حیوان را به طرف عمل بر می‌انگیزد و بدون آنکه فرصتی به حیوان بدهد، اراده او را برمی‌انگیزد و به عمل صورت وقوع می‌بخشد؛ یعنی حکومت غریزه حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذات و دفع آلام است.

اما در حکومت عقل،هر چند محرکات غریزی انسان را به طرف عمل بر می‌انگیزد، ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که به تأمل و تفکر و سنجش و محاسبه بپردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی را که این عمل از هر لحاظ در بر دارد، در نظر بگیرد و سپس به ترجیح جانب فعل، یا ترك آن بپردازد. یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آن را حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است، گرفته است. انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است، و همین موهبت است که وی را مستعد

پذیرفتن و بهره‌مند شدن از تشریع و تکلیف و قانون و اخلاق کرده و به او توانایی داده است که بار امانتی را که آسمانها نتوانستند بکشند، به دوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرایز در حیوان همیشه یك راه معین برای حیوان تعیین می‌کند، و ارادهٔ حیوان، حیوان را در آن راه به عمل وا می‌دارد، ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دو راهیها نگاه می‌دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می‌کند و تا ترجیح یك راه به تصویب نرسد اجازه حرکت نمی‌دهد.

شك و تردید پیدا کردن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیهٔ طرز حکومت عقل باز یافته است.

انسان می‌تواند دارای «شخصیّت اخلاقی» بشود. انسان شخصیّت اخلاقی خود را مدیون این جهت است که توانایی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را به عقب براند. این توانایی از آنجا پیدا می‌شود که از یك طرف در پرتو غرایز عالیه می‌تواند هدفهای عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب به ذات حق را در نظر بگیرد، و از طرف دیگر در پرتو قوهٔ تعقل می‌تواند اهمیت یك هدف و موجبات و موانع رسیدن به آن را به طور منطقی تحت محاسبه در آورد.

در این مورد نکتهٔ روانشناسی هست که به نوبهٔ خود حاوی سرّ فلسفی بزرگی است. آن نکته این است که انسان هنگامی که به منظوری اخلاقی در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت می‌کند، در خود احساس پیروزی و موفقیت می‌کند و درست مثل این است که بر حریفی فایق آمده است و او را شکست داده؛ و بر عکس هر گاه که به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف نظر می‌کند، در خود احساس ضعف و شکست خوردگی می‌کند و درست همان حالتی به وی دست‌می‌دهد که از حریفی شکست می‌خورد؛ و حال آنکه در هر دو حال، فاعل، یك شخص است و ارادهٔ یك شخص است که مبادرت به عمل کرده است. این نکته‌ای است که روانشناسان یادآوری کرده‌اند و به علاوه هر کسی می‌تواند با مطالعهٔ ضمیر خود آن را بیابد. این نکته می‌رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت به حیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی است و جنبه‌های حیوانی و شهوانی طفیلیهای شخصیت واقعی انسان است و آنجا که احساس ظفر می‌کند برای آن است که شخصیت واقعی‌اش یعنی «خودش» بر طفیلیهای وجودش فایق آمده و آنجا که احساس شکست خوردگی می‌کند، از این است که شخصیت واقعی‌اش از طفیلیهای وجودش شکست خورده است؛ یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه به شخصیت سرچشمه می‌گیرد.

و از اینجا اجمالا باید فهمید که بر خلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع

حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد[1].

تجزیه و تحلیل مسأله

قایلین به جبر، به دو قانون «علیّت و معلولیت»، یعنی: وجود این اصل که هیچ حادثی بی علت امکان ندارد، و قانون «ضرورت علّت و معلول» یعنی: پس از تحقیق علت تامه وجود معلول ضروری است؛ اتکا کرده اند.

و بعضی از قائلین به اختیار، در صدد برآمده اند که این دو قانون را انکار و یا در مورد افعال انسان کلیت آن را نفی کنند؛ در صورتی که هر دو قانون مبُرهن و غیرقابل استثنا هستند. ولی حقیقت مطلب این است که اختیار به هیچ وجه منافاتی با دو قانون مذکور ندارد؛ زیرا: معنای اختیاری بودن افعال انسان، این نیست که افعال انسان بی علت تحقق یافته و وجود پیدا می کند، بلکه معنای آن این است که ارادهٔ انسان «جزء العلّه» است و بدون تحقق اراده، علت تامه محقق نمی شود و طبق همان دو قانون، معلول نیز تحقق نخواهد یافت. و بالعکس انکار دو قانون مذکور که مرادف با اعتقاد به تصادف است، مستلزم آن است که گاه افعال انسان بدون هیچ علتی حتی ارادهٔ او و به طور تصادف محقق شود، و گاه با وجود علّت تامه هم تحقق نیابد؛ و معنای آن این است که تحقق افعال انسان از اختیار او خارج و دستخوش تصادف است.

شبههٔ دیگر

عقیدهٔ به جبر، از راه علم ذات باری نیز از طرف عده ای تقویت شده است؛ به این بیان که علم ذات باری، عام و شامل همه چیز است، و اگر مثلا عاصی گناه می کند در علم حق معلوم است که گناه می کند؛ بنابراین امکان گناه نکردن از وی سلب می شود؛ زیرا اگر گناه نکند مستلزم این است که علم خداوند جهل شود. این شبهه نیز مغالطه ای بیش نیست، در پاسخ این شبههٔ کودکانه در اینجا همین قدر کافی است که برطریق اهل جدل نقض کرده و بگوییم: در علم حق ثابت است که انسان مختار و آزاد است و اگر انسان مسلوب الاختیار باشد، موجب می شود که علم خداوند جهل شود.

بنابراین، بیان فوق بجای اینکه دلیل بر جبر باشد، دلیل بر اختیار و آزادی اراده است. به هر صورت روشن است که مجرد علم خدا، از معصیت کاران سلب مسؤولیت نمی کند.[2] این درست به آن می ماند که استادی بداند فلان شاگرد جدی آخر سال قبول و فلان شاگرد تنبل رفوزه خواهد شد. اگر فردا آن شاگرد رفوزه شد، آیا می تواند مسؤولیت آن را از خود سلب و به گردن استاد بیندازد؟

۱ـ پاورقیهای شهید مطهری بر جلد سوم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم.

۲ـ علم اَزَلی عِلّت عِصیان کردن نزد عُقَلا ز غایتِ جهل بُود

باز فرض کنید یك دستگاه فیلم برداری نوظهوری اختراع شود که بتواند حوادث یك ساعت بعد را قبلا فیلم برداری کند. آیا این فیلم برداری آزادی و اختیار کسانی را که بعداً مرتکب اعمالی می شوند، سلب می کند و اجباری در آنها می آفرینند؟ البتّه نه؛ پس به هیچ وجه علم خدا مسؤولیت اعمال گنه کاران و میخوارگی آنان را به قول آن شاعر سلب نمی کند.

شبههٔ سوم

اعتقاد به اختیار و آزادی اراده، با توحید منافات دارد و نوعی شرك است؛ زیرا اعتقاد به اختیار سبب می شود که انسان را به مقام استقلال مشیّت ارتقا دهیم و او را در محدودهٔ افعال خود «فعّال مایشاء» بدانیم که مستلزم محدود ساختن مشیت الهی است.

پاسخ

این شبهه از آنجا ناشی شده که تصور کرده اند اختیار داشتن انسان، مستلزم استقلال اوست، ولی این تصور به هیچ‌وجه صحیح نیست؛ زیرا وجود انسان و آنچه دارد و از جملهٔ آنها اختیار او، از ناحیهٔ خداست؛ و حدوثاً و بقائاً منوط به ارادهٔ خداست؛ و به عبارت روشنتر، ما در عین داشتن اختیار و آزادی اراده، در قبضهٔ قدرت او قرار داریم که هر زمان اراده کند، همهٔ اینها را از ما می گیرد. شرك آن است که ما دو مبدأ مستقل در عالم قائل شویم، اما اگر یکی مستقل بود و دیگری متکی به او و به وجود آمده از ناحیهٔ او، این شرك نیست بلکه عین توحید است.

جبر و تفویض در میان متکلمین اسلامی

میان متکلمین اهل سنت در این مسأله شکاف عمیقی بوده است. اشاعره معتقدند که ارادهٔ ذات حق شامل جمیع حوادث است و هر حادثه ای که فرض شود، مستقیماً صادر از ذات باری است، و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست. اگر می بینید که آتش می سوزاند، واقعاً آتش نمی سوزاند. بلکه ارادهٔ حق است که پس از اینکه بعضی از اجسام به آتش نزدیك می شوند سوزاندن را خلق می کند؛ و اگر می بینید که فلان زهر، خورنده اش را می کشد و فلان تریاق دفع سم می کند، نه زهر تأثیری در کشتن و نه تریاق تأثیری در بهبود یافتن دارد، بلکه ارادهٔ خداوند است که بعد از خوردن زهر، خورنده را می کشد و بعد از استعمال تریاق، بهبودی و شفا می دهد. اساساً اسباب و مسببات به معنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جاری شده براینکه آنچه را مامسببات می پنداریم پشت سر آن چیزهایی که اسمشان را اسباب گذاشته ایم، ایجاد کند. علی هذا اساساً هیچ گونه رابطهٔ علّی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیّت و مسبّبیّت بین حوادث جهان موجود نیست، و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به ارادهٔ ذات باری تعالی. افعال

انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است، همین حکم را دارد؛ یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از ارادهٔ حق است. اشاعره را روی این نظر، جبری می‌گویند[۱]. اشاعره به بعضی از آیات قرآن که معنی آنها را باید به کمک آیات دیگر فهمید تمسک کرده اند، مانند برخی از آیات قرآن که نسبت هدایت و اضلال را به خدا داده؛ یا آیاتی که قوه و قدرت را از غیر خدا سلب کرده است؛ در صورتی که منظور از این آیات این است که قدرت از آن خداست و هیچ کس در قبال خدا کوچکترین قوه و قدرتی ندارد. اوست که به هرکس دیگر قدرت می‌دهد، یا از او باز می‌ستاند. هدایت و اضلال نیز چنین است: اوست که قوهٔ ادراک و فهم به کسی اعطا کرده که می‌فهمد و ادراک می‌کند و هدایت می‌یابد. و اوست که می‌تواند ادراک و فهم را از وی باز ستاند، ولی اراده و خواستهٔ خود شخص در هدایت و ضلالت مداخله دارد؛ چنانچه می‌فرماید:

فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ (هرکس بخواهد ایمان آورد و هرکس بخواهد کافر شود) (۲۹/۱۸).

وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ماكَسَبَتْ وَهُمْ لايُظْلَمُونَ (به هرکس آنچه کسب کرده (از خوب و بد) تمام داده می‌شود و به آنان ظلم نمی‌شود) (۲۵/۳).

اضلال خدا به کیفر کفر و یا ظلم و یا فسقی است که خود انسان به اراده و خواسته خود مرتکب آن شده است و به تعبیر دیگر نتیجه و اثر عملی است که انجام داده و چون این تأثیر از ناحیهٔ اوست به خدا نسبت داده می‌شود، چنانکه می‌فرماید:

يُضِلُّ بِهِ كَثيراً وَيَهْدى بِهِ كَثيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الفاسِقينَ (بسیاری را (خدا) با آن گمراه می‌کند و بسیاری را هدایت می‌کند و با آن جز فاسقان را گمراه نمی‌کند) (۲/۲۶).

وَيُضِلُّ اللهُ الظّالِمينَ (خدا ظالمان را گمراه می‌کند) (۲۷/۱۴).

كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّهُ الكافِرينَ (این گونه خدا کافران را گمراه می‌کند) (۷۴/۴۰).

كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرتابٌ (این گونه خدا کسی را که اسراف کرده و کفر ورزیده و تردید می‌کند، گمراه می‌کند) (۳۴/۴۰).

همچنین هدایت خدا به پاداش کوشش در راه او اکیداً تضمین شده است.

وَالَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا (آنان را که در راه ما بکوشند به راههای خود حتماً هدایت خواهیم کرد) (۲۹/۶۹).

اشاعره از آن دسته خاص از آیات استنباط جبر کرده و از انبوه آیاتی که دلالت بر بطلان عقیده جبر می‌کند، در سرتاسر قرآن غفلت کرده اند؛ با اینکه آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می‌کند.

ما به علت اختصار تنها فهرست گروههای آیاتی را که دلالت بر بطلان عقیدهٔ جبر می‌کند

۱ـ پاورقیهای استاد شهید مطهری به جلد سوم کتاب *اصول فلسفه*.

اینجا ذکر می‌کنیم:

۱ـ آیاتی که اعمال انسانها را از نیک و بد، ایمان و کفر، و طاعت و عصیان؛ همه را به خود آنها نسبت می‌دهد.

۲ـ آیات معاد که یکی از دو قطب اصلی معارف قرآن «مبدأ و معاد» را تشکیل می‌دهد، و همهٔ آیاتی که در سرتاسر قرآن سخن از حساب و بهشت و جهنم و پاداش اعمال نیک و کیفر اعمال بد می‌گوید، همه دلیل آزادی ارادهٔ انسان است.

۳ـ آیاتی که از خدا نفی ظلم می‌کند (۴۰ آیه)؛ در صورتی که اگر بشر فاعل و مصدر اعمال خود نباشد، مجازات او ظلم فاحش است.

۴ـ آیات مشتمل برتکلیف و امر و نهی؛ زیرا تکلیف در صورتی صحیح است که انسان در انجام اعمال مختار باشد.

۵ـ آیاتی که مؤمنان و نیکوکاران را مدح و کافران و بدکاران را ذم می‌کند.

۶ـ آیات بعثت و ارسال پیامبران؛ چرا که این امور بنا به عقیدهٔ جبر لغو و بی‌فایده است.

۷ـ آیاتی که دلالت می‌کند خدا بندگان را در انتخاب ایمان و طاعت یا کفر و عصیان، امتحان می‌کند. (۶۷ آیه).

۸ـ آیاتی که مردم را به سبقت و شتاب در کارهای خیر دعوت می‌کند.

۹ـ آیاتی که به استعانت، و طلب یاری از خدا در کارها دعوت می‌کند.

۱۰ـ آیاتی که دلالت براستغفار انبیا می‌کند؛ زیرا اگر خود مسؤول اعمالشان نبودند، استغفار معنی نداشت.

۱۱ـ آیاتی که در مورد اعتراف کفار و گنه‌کاران به تقصیر خویش است.

۱۲ـ آیاتِ دالّ براین که کفار و گنه‌کاران در قیامت بر کردهٔ خویش اظهار ندامت می‌کنند و برترك اعمال خیر حسرت می‌برند.

۱۳ـ مواردی از سوره‌های قرآن (سوره‌های: آل‌عمران، یونس، توبه، نحل، عنکبوت و روم) که اعلام می‌کند: خود انسانها برخود ستم می‌کنند و خدا کوچکترین ستمی به آنها نمی‌کند.

۱۴ـ آیاتی که برای انسانها ایمان و هدایت و ترس از خدا و تضرع به سوی او و تقوی و سایر افعال نیک را می‌خواهد (که البته نه مانند امیدواری ما که توأم با جهل و تردید است) (۹۵ آیه).

تفویض

معتزله که گروه دیگری از متکلمین اهل سنت هستند، قایل به «تفویض» شده‌اند. تفویض آن است که خدا هیچ‌گونه دخالتی در پدید آمدن اعمال ما ندارد. عیناً مانند کارخانه‌ای که به وسیلهٔ یك نفر مهندس ساخته می‌شود، و دخالت آن مهندس فقط در به کار انداختن ابتدایی آن کارخانه است؛

ولی پس از آنکه کارخانه ایجاد شد، ارادهٔ مهندس در جریان و ادامهٔ کار این کارخانه دخالتی ندارد.

این عقیدهٔ افراطی در اثر اشکالات فراوانی که به عقیدهٔ جبر وارد است، به وجود آمده و معتقدان به آن را دچار مخاطرهٔ دیگری کرده که اصلا با مبنای توحید منافات دارد؛ زیرا به این معنی است که رابطهٔ افعال انسان را با خداوند منقطع بدانیم.

این عقیدهٔ فاسد مستلزم آن است که جهان پس از حدوث بی نیاز از خداست. و این برخلاف قانون کلی نیاز ممکن الوجود در وجود خود حدوثاً و بقائاً به علت است. و آنچه در مثال کارخانه یاد شده، که در بقای خود نیاز به مهندس بوجودآورندهٔ آن ندارد، و یا ساختمان در بقای خود نیاز به بنّا ندارد، مخالف این قانون نیست؛ زیرا بقای کارخانه و ساختمان بعد از ساخته شدن آن معلول قوّهٔ جاذبه و خواص فیزیکی و شیمیایی اجزای کارخانه و ساختمان است که به همان حالت ساخته شده باقی می‌ماند.

مکتب «وَسَط» یا «لاجبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین»

امامیّـــه به تعلیـــم ائمه معصومین (سلام‌الله علیهم اجمعین) در این مسأله قائل به امر بین‌الامرین هستند. نه جبر را قبول دارند و نه تفویض را؛ بلکه راهی را پیموده اند که میان دو راه و همان راه مستقیم است که از هیچ طرف انحراف ندارد.

برای توضیح حقیقت «امر بین‌الامرین» کوتاهترین سخن این است که بگوییم: طبق قانون علیت و معلولیت عمومی، همهٔ افعالی که از پدیده های جهان صادر شده افعال و اعمال آنها شمرده می‌شود، ولی چون وجود خود آن پدیده ها را لحظه به لحظه خدا افاضه می کند، وجود افعال آنها نیز که از وجود خود آنها ترشح می شود، از خداست. پس افعال آنها هم از آن خود آنهاست و هم از آن خداست، ولی طولاً نه عرضاً. مثلاً وجود تنفس انسان و سوزانیدن آتش بالبداهه فعل آنهاست، ولی صرف‌الوجود تنفس و سوزانیدن قطع نظر از خصوصیت تنفس و سوزانیدن از ناحیهٔ خداست؛ زیرا علی‌الاطلاق وجود از ناحیهٔ خداست.

نتیجه آن است که حدود فعل به فاعلش نسبت داده می شود نه به خدا؛ مثلا خوردن و آشامیدن و تنفس کردن به انسان نسبت داده می‌شود نه به خدا؛ در نتیجه مسؤولیت آنها متوجه خود انسان است، اگرچه صرف وجود این اعمال قطع نظر از حدود و قیود از ناحیهٔ خداست که از مسیر وجود فاعل به آنها اعطا می‌شود.

بیان جامع کلی برای تقریر «امر بین‌الامرین» این است:

علّت تامّه مرکب از سه جزء است: ۱. وجود مقتضی ۲. وجود شرایط ۳. عدم موانع. با اینکه وجود افعال بالبداهه از فاعل آنها صادر می شود، لکن ارادهٔ الهی از هر سه جهت دخیل است:

۱ـ از جهت وجود شرایط؛ تمام شرایط وجود فعل از زمان و مکان و متعلق فعل و غیره از

خداست.

۲ـ از جهت عدم مانع: خدا می‌تواند جلو هر فعلی را که از فاعل صادر می‌شود، بگیرد و مانع تحقق آن شود.

۳ـ از ناحیهٔ وجود مقتضی: زیرا وجود مقتضی و قوهٔ فاعلیهٔ او از ناحیهٔ خداست و او آنها را ایجاد کرده است.

سخنی با مادیین

غالب مادیین طرفدار عقیدهٔ جبرند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی می‌دانند. مادیین کوشش می‌کنند که انسان را صد درصد محکوم طبیعت و مقهور عوامل طبیعت جلوه دهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط مشی و راه و روش و مسلك و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی بدانند.

مادیین طبق همین عقیدهٔ مادی خود تاریخ بشر را به طور مادی توجیه و تفسیر می‌کنند؛ یعنی هر عمل و هر وضع و همر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی محیط می‌دانند و شرایط مختلف محیط مادی را به وجود آورندهٔ آن وضع و آن حالت می‌پندارند.

به عقیدهٔ مادیین حتی پیدایش مذاهب و نظامهای فلسفی و هنرها و دانشها در هر عصری انعکاس وضع مخصوص حوایج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و خلاصه نه تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایهٔ فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همان نیازهای مادی او است.

مادیین برای اثبات عقیدهٔ جبری خود به سفسطه‌های عجیبی متوسل می‌شوند. دکتر ارانی در جزوهٔ «جبر و اختیار» پس از آنکه مقدمتاً قانون علیت را بیان می‌کند و می‌گوید: پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معین علّت و معلولی صورت می‌گیرد، می‌گوید:

«در صورتی که در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمی‌شود و عموم حوادث مبتنی بر قوانین معین و نظام مسلمی هستند و تشریح کردیم مقصود از قانون یا ناموس چیست، باید دید این نوامیس جبری هستند یا اختیاری؟ یعنی آیا قوانین عالم باید حتماً این طور باشند یا ممکن بود به شکل دیگر در آیند؟ به عبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است؛ زیرا در صورتی که قبول کردیم هر امری را علتی، و هر علتی را معلولی است، یعنی همواره متعاقب هر موقعیت و علل معینی نتایج معین می‌آید نمی‌توانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول کرده‌ایم، زیرا باید آن محل توقف را معلول

بی‌علت بدانیم و این منطقاً محال است. پس از اینجا این طور نتیجه می‌گیریم که در طبیعت اعجاز نیست....»

و بعد از چند سطر می‌گوید: «این موضوع در اصطلاح فلسفی به مسأله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است، و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه‌ها و عقاید است»[1].

ولی روشن است که این بیان به هیچ‌وجه پایهٔ فلسفی ندارد؛ اگرچه بعضی از اصطلاحات فلسفی در آن به کار برده شده، چنانکه برای هر کسی که مختصر اطلاعی از مبانی فلسفه داشته باشد بی‌پایگی آن واضح است، و به‌طور خلاصه چند ایراد اساسی به آن متوجه است:

۱ـ همان‌طور که در «تجزیه و تحلیل مسأله» بیان کردیم، قانون علیّت و معلولیت به هیچ‌وجه منافاتی با اختیار انسانها در اعمال خود ندارد؛ زیرا ارادهٔ انسان نیز جزء سلسله علل است.

۲ـ وجود انسان با این ویژگی که دارای اختیار است، خود یکی از نوامیس جهان است. و برای همه کس وجود این خاصیت و ویژگی در انسانها مشهود و محسوس است.

۳ـ وجوب بالعرض که از ناحیهٔ علت است با امکان ذاتی منافات ندارد، و آنچه امکان ذاتی با آن منافات دارد، وجوب ذاتی است.

۴ـ لازمهٔ ممکن‌الوجود بودن دنیا این نیست که سلسلهٔ علل در جایی که معلول بی علت باشد متوقف شود، بلکه لازمهٔ آن این است که سلسله علل به علّة‌العلل که واجب‌الوجود است منتهی شود.

۵ـ معجزه آن نیست که چیزی بی علت به وجود آید، بلکه معجزه آن است که علت آن خارج از علل معمولی و عادی باشد و نشان دهد از مافوق عالم طبیعت مدد می‌گیرد و لذا به آن خارقِ عادت نیز می‌گویند.

۱ـ پاورقیهای شهید مطهری بر کتاب *روش رئالیسم*.

۹

انگیزهٔ خداجویی

در قسمتهای گذشته کتاب، تعدادی از دلایل قطعی که به روشنی، وجود پروردگار عالم را ثابت می‌کرد، بیان شد و نیز در بحث فطرت ثابت شد که خداشناسی، فطری انسان است، و انسان بالفطره خداجو و خداشناس است. انسانهای نخستین نیز همانند انسانهای کنونی از این فطرت برخوردار بوده، و بالفطره خداشناس بوده اند، اگر چه دلایل علمی و فلسفی به صورتی که در کتب علمی و فلسفی مطرح است، در دسترس انسانهای نخستین نبود، ولی جای تردید نیست که توأم با همین فطرت به پاره ای از دلایل قطعی اثبات صانع، (لااقل: از اثر پی به مؤثر بردن ـ برهانِ اِنّ) به صورت ساده آگاهی داشته اند.

این است که بخوبی درمی‌یابیم انگیزه و سبب اصلی اعتقاد انسانها به خدا «فطرت» و «عقل روشن» است که در نهاد بشر موجود است. تاریخ زندگی بشر از تاریخ اعتقاد او به خدا جدا نیست؛ هرچه به دوردست تاریخ نظر افکنیم و هر اندازه به گذشته بازگردیم، اعتقاد به خدا را همچنان در جوامع بشری مطرح می بینیم. اندیشهٔ خدا همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. عشق به خدا آنچنان شورانگیز و حرکت‌آفرین بوده که عظیمترین تحولات را در جوامع بشری به وجود آورده، و با شکوهترین حماسه‌ها را آفریده است. گویی قلّه‌ای فرا روی و فرا راه همهٔ معتقدان به خدا قرار دارد که از بس رفیع و بلند است. هیچ دستی و هیچ نگاهی بدو نمی رسد. امّا همگان رو به سوی او دارند و پای در راه رسیدن به او نهاده اند و خود را بدو نزدیك می سازند، و اگر گاهی تخته سنگی را در این راه هدف قرار می‌دهند و آن را بُت می گیرند، باز برای آن است که از این طریق خود را به آن قُلّهٔ رفیع نزدیك کنند؛ و به بیان قُرآن آن بُتان را واسطه ای برای رسیدن به او و کسب رضای او می‌دانند.

توجیهات بی‌اساس

منکران خدا که گسترش اعتقاد به خدا را در طول تاریخ در پهنهٔ جهان می‌بینند سخت به تکاپو افتاده‌اند. آنها بدون آنکه هیچ گونه دلیلی بر نبودن خدا ارائه دهند نبودن خدا را مسلّم گرفته، آنگاه برخلاف فطرت خود و بدون آنکه به ادلّه قاطع اثبات وجود خدا توجه کنند، به توجیهات بی‌اساس برای اعتقاد بشر به خدا متوسل شده‌اند. راستی عجیب است که انسان مطلبی را بدون دلیل به عنوان اصل و پایه بپذیرد و بعد برای تفسیر آن به این سو و آن سو برود و در میان انبوهی از پندارها غرق شود. به هر حال آنها انگیزه‌های مختلفی برای خداجویی و خداپرستی ذکر کرده‌اند از این قرار:

۱ـ ترس

خلاصـــه این توجیـــه آن است که بشر چون خود را در مقابل حوادث طبیعی ناتوان می‌دیده برای آرامش بخشیدن به خود معتقد به خدا شده است تا او را دربرابر حوادث یاری کند.

پاسخ

صحیح است که خداشناسی به روح انسان آرامش و نیرو می‌دهد و او را از اضطراب رهایی می‌بخشد، و ترس را از دل می‌زداید، ولی این نتیجه است نه انگیزه. بنابراین باید گفت توجیه اعتقاد به خدا به رفع اضطراب و ترس، و آن را علت خداشناسی شمردن و قلمداد کردن ثمره به جای سبب و ریشه یك مغالطه است.

آرامش خاطر ثمره اعتقاد و ایمان به خداست، تحقق اعتقاد و ایمان به خدا نیاز به سبب دارد، و بدون سبب و ریشه تحقق آن امکان ندارد، سبب اعتقاد و ایمان به خدا، یا علم و ادراك فطری است که انسان بالفطره وجود خدا را ادراك می‌کند نه ترس و آرامش خاطر. و به آن علم دارد، و یا دلایلی قطعی، چنین علم و یقینی را در او ایجاد می‌کنند.

نمی‌دانیم چه دلیلی دارد که برخی براهین روشن خداپرستی را مانند برهان نظم و پی بردن از اثر به مؤثر که برای همه، در سطوح مختلف، قابل درك است رها کرده، و دنبال این گونه توجیهات بروند که هیچ پایهٔ منطقی ندارد؟

۲ـ جهل

انسان که در زمانهای قدیم جاهل بود و راه تحقیق علمی را نمی‌دانست، به خدایی معتقد شد که بتواند همهٔ پدیده‌ها را به او نسبت دهد و همهٔ مسائل را با وجود او تفسیر و تعلیل کند.

پاسخ

اگر علت اعتقاد انسانهای نخستین به خدا جهل و نادانی بود، و ریشهٔ آن در سرشت و جان آنها نبود، با پیدایش علم و شروع انسانها به تحقیق در مسائل، ولو به صورت خیلی ساده و روشن ساختن علت برخی از حوادث، که دیری نپایید تا نسل بشر به آن قدم گذاشت، این اعتقاد از بین می‌رفت، و با گسترش نسل انسان در جهان در طول زمانهای متمادی گسترش نمی‌یافت و پابرجاتر و محکم‌تر نمی‌شد. امروز نیز که بشر بسیاری از مسائل علمی را توانسته است با سرانگشت فکر خود حل کند، اگر به اطراف خویش نظر افکنیم، خواهیم دید هیچ اندیشه و اعتقادی به اندازهٔ اعتقاد به خدا در جهان عمومیت و گسترش ندارد؛ و حتّی در جاهایی که دولتها و حکومتها با این اعتقاد سرسختانه به مبارزه برخاسته، قصد محو کردن آن را داشته‌اند، خودنمایی کرده و حرکت و شور و شعور می‌آفرینند. این جهل نیست که بشر را به اعتقاد به خدا واداشته، بلکه حس کنجکاوی و علم و آگاهی اوست که علاوه بر فطرت، او را به دنبال اعتقاد به خداشناسی می‌کشاند.

بشر به سابقهٔ حس کنجکاوی که عالیترین خصیصهٔ اوست همواره به دنبال آن است که علت هر چیز را دریابد؛ او با اینکه از نخست در راه تحقیق علّت مقطعی و سبب خاص هر پدیده و حادثه بوده است و بتدریج هرچه بیشتر به آنها آگاهی یافته است، ولی حس کنجکاوی او به این مقدار ارضا نشده همواره به دنبال دریافتن و فهمیدن علة‌العلل حوادث و پدیده‌های جهان بوده است. او علة‌العلل حوادث و پدیده‌ها و به وجود آورندهٔ همه آنها را خدا نامیده است. او بر طبق عقل روشن فطری خود دریافته است که هیچ معلولی بی علت نمی‌شود. آن علت هم اگر خود معلول باشد، باید به علة‌العلل برسد که خود حادث و معلول نیست.

درآمیختن انگیزه و انگیخته[1]

به طور کلی بحث در اعتبار و ارزش یك مطلب (انگیخته)، از بحث اعتبار و ارزش انگیزه نخستین آن جداست و این دو را نباید باهم اشتباه کرد. بیماریها و ترس از مرگ سبب پیدایش علم ارزندهٔ طب شده است. آیا طب را باید بی‌اعتبار دانست؛ چون بیماری و ترس انگیزه رسیدن به آن شده است؟

انگیزه بسیاری از اختراعات و اکتشافات علمی اموری پست و نادلپسند بوده است، آیا باید گفت آن اختراع هم بی‌اعتبار است؟

جنگ باعث بسیاری از کشفیات علمی و اختراعات صنعتی است، و بسیاری از کسان با

۱ـ اندیشه‌های بنیادی اسلامی.

انگیزهٔ یافتن فرمولی برای ساختن سلاحهای مخرب به تحقیق در علم شیمی پرداخته اند. امّا آنچه به دست آورده اند به عنوان یك حقیقت علمی معتبر و اصیل پذیرفته شده است.

بنابراین اگر به فرض، ترس و جهل را در پیدایش اعتقاد به خدا سهمی و نقشی باشد، این امر به هیچ‌وجه نمی تواند موجب بی اعتباری راه حلی باشد که بشر برای درمان ترس و جهل خود پیدا کرده است.

۳ـ روابط اقتصادی و اجتماعی

حاصل این توجیه آن است: کسانی که می خواسته اند بر مردم حکومت کنند، و یا آنها را استثمار کنند و حاصل رنج آنها را به خود اختصاص دهند، چنین عقیده ای را در میان مردم به وجود آورده اند.

پاسخ

اولاً کاوشهای باستان‌شناسی ثابت کرده است: آنگاه که زندگی انسانها در میان درّه‌ها و شکاف کوهها سپری می شد، و جامعه‌های انسانی تشکیل نیافته بود و جوامع به طبقات تقسیم نشده بود، اعتقاد به خدا همراه بشر بوده است.

ثانیاً اعتقاد به خدا همواره مکتب مبارزه با ظلم و استثمار بوده و هست. دین اسلام و هیچ کدام از ادیان آسمانی از ظلم و چپاول و استعمار و استثمار حمایت نکرده اند، بلکه مردم را با ارزش‌بخشیدن به شهادت و نوید به حیات ابدی به مبارزه با ظلم و فساد تشجیع کرده اند.

ثالثاً انبیا و اولیا که دعوت کنندگان به خدا هستند، همواره ظلم و ستم را تقبیح کرده و مردم را به مبارزه با آن فرا خوانده اند؛ و متقابلا بیشترین مانع را دربرابر حرکتهای اصیل خداپرستان، طبقات حاکم و استعمارگران به وجود آورده اند، سد راه موسی (ع) فرعون، و سد راه ابراهیم (ع) نمرود، و سد راه محمد (ص) طاغوتیان قریش بودند.

رابعاً چگونه ممکن است اعتقاد به خدا که به یك معنی از همهٔ موجودات به ذهن ما دورتر است، هیچ گونه مبنا و منشأیی در وجود انسان نداشته باشد و انسان بر اساس فطرت و طبیعت خویش هیچ گونه کششی نسبت به خدا در خود احساس نکند، آنگاه استثمارگران و قدرت‌طلبان توانسته باشند به قصد سوء استفاده، این عقیدهٔ دور از ذهن را اختراع کنند و این چنین گسترش دهند و به آن قدرت بخشند.

سوء استفاده از یك واقعیت وقتی ممکن است که آن واقعیت نخست از زمینهٔ مثبتی نزد مردم برخوردار باشد. تقلب در یك کالا وقتی ممکن است که مردم علاقهٔ اصیلی به نوع سالم آن کالا داشته باشند. مردم «بر خیال راست کج را می خرند» اما چگونه می توان کالایی تقلبی را که حتی

اصل درست و سالم آن نیز مشتری ندارد، در بازار به فروش رساند؟

تا نباشد راست کی باشد دروغ — آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ

اگر کسی فرضاً بخواهد اسکناس تقلبی چاپ کند، باید همان اسکناسهای اصیل را که از قبل در دست مردم رواج داشته، جعل کند؛ و اگر کسی یك اسکناس تقلبی هفت تومانی چاپ کند معلوم است که چه بر سر او خواهد آمد. اگر در میان خیاطان و کفشگران کسانی هستند که با تقلب در لباس و کفش سودجویی می‌کنند آیا می‌توان گفت اساساً نیاز مردم به لباس و کفش را نیز همین سودجویان ایجاد کرده‌اند؟ هرچه نیاز مردم به یك چیز بیشتر باشد، احتمال سوء استفاده و تقلب در آن نیز از ناحیه شیادان و سودجویان بیشتر می‌شود. تقلبهای مهم همیشه در امور مهم صورت می‌گیرد. استفاده از دین برای استثمار محرومان و حکومت بر آنان تقلب بزرگی است و این به دلیل اهمیت دین و شدت علاقه و نیاز مردم به آن است.

۴ ـ عامل روانی

«فروید» اعتقاد به خدا را با عدم بلوغ روانی توجیه کرده و می‌گوید:

انسانهای نخستین بلوغ عقلانی نداشته‌اند. انسانهای امروزه هم چون در کودکی به پدر تکیه کرده‌اند، در دوران بلوغ پدری بزرگتر و نیرومندتر را که همان خداست، برمی‌گزینند.

پاسخ

اولاً در میان انسانهای خداشناس، بسیاری هستند که دارای روحیهٔ قوی و نیرومند هستند و بالعکس در میان انسانهای خدانشناس، ضعیف النفس فراوان است؛ حتی غالباً خودکشیها در میان آنها صورت می‌گیرد. در طول تاریخ نیز چنین بوده است؛ هرگز آن اندازه افراد با شهامت و فداکار و دارای اقتدار روحی که در میان خداپرستان مؤمن بوده‌اند در میان خدانشناسان بی‌ایمان نمی‌توان یافت.

ثانیاً تحقیقات روانشناسی در مورد انگیزه‌ای اعتقادی وقتی ارزش دارد که برهان و دلیلی که بتواند به طور قاطع آن را ثابت کند، همراه نداشته باشد؛ مثلاً در منشأ اعتقاد به ۴ = ۲×۲ تحقیقات روانشناسی مورد ندارد؛ زیرا عقل و ادراك انسان خود منشأ آن است.

ثالثاً اگر قرار باشد عقل و منطق و استدلال و برهان را به دور اندازیم و هر عقیده‌ای را به یك عقدهٔ روانی برگردانیم و برپایهٔ آن عقده، این عقیده را ارزیابی کنیم، در آن صورت این روش دامنگیر خود ما نیز خواهد شد و خود نیز در این دام اسیر خواهیم شد و در این چاه خواهیم افتاد؛ زیرا به ما خواهند گفت اگر هر نظریه‌ای برخاسته از یك عقده روانی است و به این دلیل صحت و اعتبار ندارد، خود این نظریه که «هر نظریه‌ای برخاسته از یك عقدهٔ روانی است» از کجا برخاسته

است؟ قاعدتاً باید این نظریه نیز برخاسته از حالات و سوابق روانی کسی باشد که آن را عنوان کرده است، و لابد به همین دلیل نباید آن را پذیرفت.

می بینیم که تحلیل روانی تفنگی است که همزمان از دو سو شلیك می کند: هم خصم را هدف قرار می‌دهد و هم تیرانداز را از پا در می آورد.

وقتی می گویند «خداگرایی» معلول کودك صفتی است، کس دیگری هم می تواند خصومت با خدا و بی‌دینی را معلول عقده دیگری بداند و بگوید «خداستیزی» معلول عقدهٔ ضدیت با پدر است. چنین است که این بحث هیچ گاه به هیچ نتیجه ای نمی رسد. این است که می گوییم باید خود عقاید را تحلیل عقلی کرد، و با مقیاس برهان و منطق به سراغ سنجش صحت و سقم یك اعتقاد رفت؛ والاّ به دنبال انگیزه رفتن به هیچ وجه صحت و سقم آن را ثابت نمی کند.

۵ ـ سُنّتی بودن

این نظریه می گوید: منشأ اعتقاد به خدا، سُنّتی دیرینه است که از پیشینیان به نسلهای آینده به ارث رسیده است.

پاسخ

اعتقاد پیشینیان به مطلبی دلیل سستی و بطلان آن نمی تواند باشد؛ مثلاً ما به دلیل اینکه پیشینیان نیز معتقد بودند که مجموع درجات سه زاویهٔ مثلث مساوی است با درجات دو زاویه قائمه، نمی توانیم آن را مردود بشناسیم. خود باید آن مسأله را مورد سنجش قرار بدهیم و در صورتی که برهان اقتضا کند، باید آن را بپذیریم.

آری صرف اعتقاد پیشینیان نیز نباید بدون برهان و دلیل معیار اعتقاد ما قرار گیرد. قرآن کریم به هیچ چیز به اندازهٔ تفکر و تدبر و تعقل و علم و معرفت تأکید نکرده است؛ و آنان را که بی دلیل و برهان از عقاید پیشینیان متابعت می کنند، مورد توبیخ قرار داده می گوید:

... قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ (۲/ ۱۷۰)

(... گفتند نه، بلکه از اعتقاد پدران خود متابعت می کنیم، آیا از اعتقاد پدرانشان متابعت می کنند، حتی اگر پدرانشان چیزی را به عقل نفهمیده و به حقیقت راه نیافته‌اند؟)

معارف اسلامی

۲

۱۰

فلسفهٔ نبوت

هر انسان عاقلی پس از قبول اصل توحید تصدیق می کند که حتماً از آفرینش این جهان پهناور هدفی منظور بوده است. و واضح است که هدف آفرینش چیزی نیست که به ذات مقدس خداوند بازگشت کند؛ زیرا او وجودی است بی نهایت، و چیزی کم ندارد و کمالی را فاقد نیست که بخواهد با آفرینش جهان، کمبود خود را جبران کند. او سرچشمه و منبع هر کمالی است و کمالی در خارج از وجود او نیست که بخواهد آن کمال را تحصیل کند.

از این بیان چنین نتیجه می گیریم که هدف آفرینش چیزی است که به ما آفریدگان برمی گردد و به عبارت ساده تر هدف از آفرینش، همان تکامل ما انسانهاست. و روشن است که تکامل همه جانبه انسانها متوقف است براینکه خداوند یك سلسله آگاهیها و تعلیمات صحیح را در اختیار آنان بگذارد و برای تربیت آنان مربیان کامل و نمونه بفرستد، و نیز بستگی دارد به اینکه برای ادارهٔ صحیح زندگی اجتماعی، قوانینی که سعادت آنها را تضمین می کند، داشته باشند. و این هر سه با آمدن پیامبران تأمین می شود و رسالت پیامبران در جوامع انسانی تأمین همین سه موضوع است.

بنابراین لازم است خداوند پیامبرانی برای انسانها بفرستد؛ زیرا در غیر این صورت هدف او از آفرینش انجام نمی شود و غرضش نقض می گردد، و نقض غرض از هیچ عاقلی روا نیست، چه برسد به خدای حکیم علی الاطلاق. این است دلیل اجمالی نیاز انسانها به پیامبران و لزوم بعثت آنان.

و اما توضیح آن:

۱ـ نقض غرض محال است

گفتیم نقض غرض از هر ذی شعوری، بویژه از خداوند حکیم ناپسند است و با یك مثال ساده زشتی نقض غرض روشن خواهد شد: چنانچه دوست عزیزی را به میهمانی دعوت کنید و جداً منظور شما این باشد که آن میهمان به منزل شما بیاید و از غذایی که تهیه کرده اید، استفاده کند و بدانید یا احتمال دهید که تنها به وسیله پیام نخواهد آمد، لازم است که به وسیله نوشتن نامه و کارت دعوت که مشتمل بر احترام و تعظیم وی باشد، او را به ضیافت بخوانید و چنانچه بدانید یا احتمال دهید که اگر نامه دعوت را یك فرد ناشناس به او برساند اجابت نخواهد کرد، لازم است آن را به وسیله یکی از نزدیکان و عزیزان خود به وی تقدیم کنید و اگر بدانید یا احتمال دهید که در این صورت هم اجابت نخواهد کرد مگر اینکه اتومبیل خود را با فرزندتان بدنبال او بفرستید، برای اینکه نقض غرض نکرده باشید، باید فرزندتان را با ماشین همراه نامه نزد وی بفرستید تا به هدف خود نایل شوید. و اگر اقدامات دیگری هم لازم باشد باید از انجام آن خودداری نکنید و اگر خودداری کنید نزد وجدان و عقلتان محکوم و نکوهیده خواهید بود؛ زیرا که با نبود هیچ مانعی مقصود و هدف خود را شکسته و از دست داده اید و به اختیار خود از دست زدن به وسایلی که شما را به هدف نزدیك می کند، خودداری کرده اید. و عقلا هم در این صورت شما را نکوهش خواهند کرد.

اکنون با توجه به این مقدمه می گوییم: خداوند حکیم که از آفرینش هدف و منظوری دارد و آن هدف نیل انسانها به کمال و سعادت همه جانبه است، لازم است وسایلی که بشر را به این هدف نزدیك می کند و وی را از انحراف از این هدف دور می کند، در اختیار او قرار دهد؛ زیرا اگر این کار را نکند نقض غرض کرده است، و ساحت مقدس خداوند حکیم از انجام نقض غرض پاك و منزه است.

۲ـ لزوم بعثت پیامبران از جهت تعلیم

هیچ کس نمی تواند ادعا کند که راه رسیدن به هدف آفرینش (یعنی تکامل و پرورش انسان در تمام جنبه های علمی و عملی) آن قدر روشن است که احتیاج به هیچ گونه علم و دانشی ندارد، بلکه برعکس برای نیل به این هدف محتاج به تعلیمات زیادی هستیم که در پرتو آن تعلیمات، امکان یابیم که در بیراهه ها و سنگلاخها سرگردان نشویم و از انحرافات و خرافات مصون بمانیم. آنچه ما را در این راه طولانی و پرپیچ و خم تقویت، و آنچه ما را تضعیف می کند، بخوبی بشناسیم: خلاصه از عوامل سعادت و نیکبختی به تمام معنی آگاه باشیم.

آیا کسی با اتکاء به دانش و علم محدود بشری (که با همه تلاش و کوششی که تا کنون کرده است فقط توانسته بخش کوچکی از اسرار این جهان را کشف کند)، می تواند از تمام اسرار و

رموز و عوامل سعادت بشر با خبر باشد و راه صحیح وصول به آن را با تمام مشخصات به او نشان دهد؟

چگونه بشر می‌تواند در پیمودن راه تکامل، به علم و دانش خودش تکیه کند؟ با اینکه بعد از همه ترقیات شگرف علمی هنوز بسیاری از مسائل ابتدائی برای وی مجهول مانده است.

از طرفی ما در معلومات خود و آنچه به اصطلاح می‌دانیم به طور مسلم دچار اشتباهات و خطاهایی می‌شویم و واضحترین دلیل این موضوع این است که متفکران بشر همواره در مسائل زیادی با هم اختلاف دارند. پس معلومات ما آمیخته با اشتباهات است. و معلوماتی که امکان آمیخته شدن با اشتباهات در آنها وجود دارد، تا چه حد می‌تواند قابل اطمینان باشد و در راه رسیدن به آن هدف عالی، چه اندازه می‌تواند به ما کمك کند؟

آیا ما نیازمند به کسی نیستیم که اشتباهات ما را در تشخیص این راه پرنشیب و فراز اصلاح کند و خود دچار اشتباه نشود؟ آیا ما نیازمند به تعلیمات الهی نیستیم که نادانیها و جهالتهای ما را در این مسیر برطرف کند؟ آیا لازم نیست کسی که دارای تشخیصی صحیح و خالی از هر گونه اشتباه است، بر معلومات صحیح ما صحه بگذارد تا ما با اطمینان خاطر در راه آن هدف مقدس از آن معلومات استفاده کنیم؟ اینجاست که باید صریحاً بگوییم برای رسیدن به هدف آفرینش یعنی پرورش و تکامل انسان در همه ابعاد، قبل از هر چیز، به یك سلسله تعلیمات جامع و خالی از هرگونه اشتباه و متکی به واقعیات زندگی نیازمندیم، و این جز از طریق وحی و تعلیمات پیامبران الهی که مستقیماً با مبدأ جهان آفرینش ارتباط دارند، ممکن نیست. آری تنها در سایه تعلیمات پیامبران است که می‌توانیم نقصان معلومات خود را در زمینه رسیدن به آن هدف عالی جبران کنیم و نیز اشتباهات خود را اصلاح کنیم و به صحت معلومات خود نیز با تأیید آنها اطمینان خاطر پیدا کنیم.

۳ـ لزوم بعثت انبیا از جهت تربیت

بشر برای پیشرفت و تکامل هم برنامه و تعلیمات لازم دارد هم مرّبی. یعنی تنها برنامه و تعلیمات نمی‌تواند بشر را به سوی سعادت همه جانبه‌اش سوق دهد، بلکه علاوه بر علم و دانش متکی بر «وحی» باید شخص ـ یا اشخاصی ـ به عنوان مربی و الگو و سرمشق در میان آنان باشد که از اعمال او سرمشق گرفته عمل به وظیفه را از او یاد بگیرند و خلاصه انسان با دو بال تعلیم و تربیت، و داشتن معلم و مربی می‌تواند به اوج سعادت و خوشبختی و تکامل دنیوی و اخروی خود پرواز کند.

اکنون ببینیم مربی کامل کیست؟ تربیت بیش از آنکه دارای جنبهٔ علمی باشد، دارای جنبهٔ عملی است. مربی باید با یك سلسله کارهایی که بیشتر جنبهٔ روحی دارد در روح افرادی که تحت

تربیت او هستند، نفوذ کند و در اعماق دل و جان آنها دست بیندازد و به تعدیل و پرورش غرایز آنها بپردازد. روشنتر بگوییم مربی کامل کسی است که علاوه بر آشنایی کامل به خوبیها و بدیها و اطلاع دقیق از اسرار و رموز وجود انسان از نظر اخلاق و عمل شخصاً یك فرد کامل باشد. انتظار تربیت از ذات «تربیت نایافته» مسلماً انتظار بسیار بی جایی است؛ زیرا آن قدر که صفات و اخلاق مربی در تکمیل و تربیت افراد زیردست او مؤثر است، هیچ چیز حتی علم و دانش او مؤثر نیست. از سوی دیگر مربی باید مورد اطمینان و علاقه مردم باشد تا افرادی که می‌خواهند در سایه او تربیت شوند، به راحتی تحت تأثیر او قرار گیرند و این ممکن نیست مگر اینکه از ناحیه یك مبدأ مطمئن و غیرقابل تردید کامل بودن آن مربی از تمام جهات تضمین شده باشد.

آیا چنین کسی جز پیامبر معصوم که از طرف آفریدگار جهان به عنوان مربی و راهنما تعیین شده است و علاوه بر علم سرشار، از هرگونه گناه و انحراف و خطا مصونیت دارد، کسی دیگر می‌تواند باشد؟ بنابراین رسیدن به هدف آفرینش و تکامل انسان بخصوص در جنبه‌های اخلاقی بدون بعثت انبیا ممکن نیست و خدایی که ما را برای این هدف مقدس آفریده مسلماً چنین مربیانی را نیز برای هدایت ما فرستاده است.

آری خداوند بر جامعه بشر منت نهاده و مربیان و راهنمایانی را برای آموزش و پرورش او مبعوث کرده است که لوح جان و تن انسان را از ناپاکیها و آلودگیهای ظاهری و باطنی پاکیزه کنند و کتاب و شریعت را به او بیاموزند. دستی به چشم او کشند، تا چشم وی را از آلودگی پاك کنند و نیز راه را به او نشان دهند. با یك مثال، عظمت این احسان و امتنان روشنتر می‌شود:

مردم جهان به کاروانی می‌مانند که در شب تاریکی در بیابان راه را گم کرده‌اند و حیران و سرگردان باشند و بدانند که با تکیه بر معلومات خود و معلومات تمام اعضای کاروان راه را نتوانند یافت. در این میان مشاهده کنند کسی برخاسته با کمال اطمینان و وقار راه می‌رود و می‌گوید ای گم کردگان راه! خداوند جهان راه را به من آموخته و مرا مأمور کرده است که شما را به راه اصلی هدایت کنم و به سرمنزل مقصود برسانم و براین ادعای خود نشان و گواه صادق هم دارم، و دلیل خود را که همان معجزه است، ارائه دهد، آیا عقل حکم نمی‌کند که این احسان بزرگی است از جانب خداوند منان و باید دنبال این شخص رفت! آیا باز هم توقف و درنگ جایز است؟

۴ ـ لزوم بعثت پیامبران برای زندگی اجتماعی

بسیاری از دانشمندان در بحث «لزوم بعثت پیامبران» روی جنبه اجتماعی آن بیشتر تکیه کرده‌اند و مسألهٔ لزوم بعثت را از نظر ساختن یك اجتماع صحیح و منظم انسانی براساس «حق و عدالت» مورد مطالعه قرار داده‌اند.

البته این هدف عالی یعنی بنیان‌گذاری یك اجتماع صحیح انسانی از هدفهای مهم انبیا بوده

است؛ ولی همان‌طور که از بحثهای گذشته روشن شد. نیاز انسانها به پیامبران فقط به این جهت منحصر نیست؛ بلکه مسأله «فرد» یعنی تربیت انسان کامل که در جنبه‌های علمی و عملی و اخلاقی نمونه عالی فضیلت باشد، از هدفهای اصلی و اساسی انبیاست، گواینکه این هر دو، ریشه‌های مشترك فراوان و ارتباط نزديك‌باهم‌دارند. در هر حال برای روشن شدن این بحث (یعنی احتیاج به رهبری و هدایت پیامبران برای پی‌ریزی يك اجتماع صحیح انسانی) چند مطلب را باید یادآوری کنیم:

۱ـ تمایل انسان به زندگی اجتماعی

تمایل انسان به زندگی اجتماعی مولود میل به تکامل بوده است، توضیح اینکه: انسان طبعاً مایل به کمال و در طلب آن است و از این رو می‌خواهد از مواهب حیات هرچه بیشتر استفاده کند و از نیروهایی که در جهان طبیعت ذخیره شده است، حداکثر بهره برداری را به سود خود بکند. از طرفی می‌بیند اگر بخواهد تنها زندگی کند و تنها به جنگ مشکلات زندگی برود، احتمال موفقیت او بسیار کم است و به فرض موفقیت هم بهره او کمتر خواهد بود، بلکه به صورت دسته‌جمعی بهتر می‌توان نیروهای سرکش طبیعت را مهار کرد و بهتر می‌توان بر مشکلات پیروز شد و با موانع جنگید. از این گذشته قوای جسمی و فکری يك «فرد» آمادهٔ هر کاری نیست و هر کس به تنهایی استعداد انجام کارهای معین و محدودی را دارد؛ در صورتی که در «اجتماع» همه نوع آمادگی برای همه نوع کار هست و همه‌گونه استعداد برای انجام آن وجود دارد. نه تنها در زندگی مادی این چنین است، که در قسمت سرمایه‌های معنوی انسانی نیز عین این حساب وجود دارد. يك فرد هر قدر هم نیرومند باشد، از حقایق علمی به طور محدودی می‌تواند پرده بردارد؛ اما تراکم عقلها و افکار دانشمندان، حقایق بسیاری را می‌تواند کشف کند. چنانکه تحقیقات و تجسسات علمی یکدیگر را تکمیل می‌کنند. نتیجه اینکه از ضمیمه کردن این دو مقدمه به یکدیگر علت تمایل انسان به زندگی اجتماعی روشن می‌شود: ۱ـ «هر انسانی طبعاً مایل به تکامل است». ۲ـ «تکامل و ترقی او با زندگی دسته‌جمعی بهتر انجام می‌گیرد».

۲ـ لزوم قانون برای زندگی دسته‌جمعی

یکی از آثار و لوازم حتمی زندگی اجتماعی، تزاحم در منافع و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران است؛ زیرا هر يك از افراد اجتماع به مقتضای غریزه سودجویی خود کوشش می‌کند تا سرحدّ توانایی از چیزهایی که به نفع خود می‌داند، برخوردار شود و برای نیل به این مقصود تا می‌تواند در استخدام همنوعانش جدیت می‌کند تا حاصل کار و کوشش آنان را بلاعوض یا به کمتر از ارزش واقعی آن تملك کند. در صورتی که سایر افراد نیز همین غریزه را دارند و در همین راه کوشش

می‌کنند. از این رو اختلاف و تزاحم پیدا می‌شود و با وجود اختلاف، اجتماع مختل و زندگی به جهنمی مبدل خواهد شد.

از این رهگذر است که عقل انسان گواهی می‌دهد که برای بقا و سعادت اجتماع قوانینی ضرورت دارد تا در سایه اجرای آنها حقوق افراد محفوظ بماند و از تعدی و ستمگری زورمندان جلوگیری شود و اختلاف و اختلال برطرف شود و غریزه خودخواهی و سودطلبی افراد تعدیل و «کنترل» گردد.

۳ـ چه قانونی سعادت بشر را تضمین می‌کند؟

در این مطلب تردید نیست که اصل وجود قانون برای اجتماع ضرورت دارد؛ لیکن باید دید چه قانونی می‌تواند بشر را به سعادت و کمال حقیقی برساند و از اجتماع انسانها اجتماعی صحیح و انسانی بسازد و جامعه را بخوبی اداره کند؛ از تعدی و استثمار مانع شود و حقوق افراد را تضمین کند. بدیهی است هر قانونی حایز این شرایط نیست، بلکه باید دارای شرایط ذیل باشد:

الف): برطبق احتیاجات واقعی و طبیعی بشر تدوین شده و برای تمام شؤون اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اخلاقی انسان کافی باشد.

ب): در تنظیم و تدوین آن، جنبه‌های روحانی و زندگی معنوی مورد غفلت واقع نشده باشد؛ به طوری که نه تنها به زندگی روحانی لطمه‌ای وارد نسازد و انسان را از صراط مستقیم تکامل معنوی منحرف نکند، بلکه محیط را برای پرورش و تکامل نفس آماده و مناسب گرداند و از عوامل انحراف و گمراهی جلوگیری کند.

پ): به طوری جامع و کامل باشد که بتوان به وسیله اجرای آن، استعمار و استثمار و بردگی فردی و اجتماعی و ظلم و ستم را ریشه‌کن ساخت.

ت): منافع و سعادت همه انسانها در آن منظور شده باشد، نه اینکه منافع و مصالح گروه معین یا طبقه مخصوصی منظور شده، از مصالح دیگران غفلت شده باشد. و خلاصه قانونی کامل و دقیق در همه ابعاد باشد.

اکنون که روشن شد به چه قوانینی احتیاج داریم، این بحث پیش می‌آید که آیا وضع قوانینی این‌چنین از عهده چه کسی ساخته است؟ با کمی تأمل معلوم می‌شود تنظیم چنین قوانین جامع و دقیق از قدرت بشر خارج است. تنها کسی که می‌تواند آن را در اختیار بشر قرار دهد، خدای جهان آفرین، خالق انسانهاست که از ساختمان وجودی و اسرار و رموز و ریزه کاریهایی که در جسم و جان آنها به کار برده، کاملا آگاه است، به غرایز و عواطف مختلف و احساسات و خواسته‌های درونی آنها توجه دارد. خداست که سعادت و کمال حقیقی جسم و جان انسانها را می‌داند و از ارتباط عمیقی که بین زندگی دنیوی و اخروی برقرار است، به خوبی آگاه است. خداوند حکیم

است که انسانها در نظرش یکسان و همه مخلوق او هستند، همه را دوست دارد و به سعادت و کمالشان علاقه‌مند است و از هر گونه اعمال غرض و تعصب و کوته‌نظری خالی و پاك است، اوست که از برخورد و تزاحم قوانین و تأثیر و تأثر و عکس‌العملها با خبر است. آری تنها ذات پروردگار جهان واجد این امتیاز بوده و می‌تواند برای سعادت و کمال جهان انسانیت قوانین کاملی در اختیارش بگذارد.

خدایی که تمام انواع موجودات را به کمال می‌رساند و اسباب و وسایل تکامل آنها را برایشان فراهم می‌کند، ممکن نیست نوع انسان را از این فیض بزرگ محروم ساخته اسباب و وسایل رسیدن به کمال را در اختیارش قرار ندهد. خدایی که انسان با این عظمت را آفریده، در خلقت جسم و جانش هزاران اسرار و رموز نهفته است و جهان ماده و مادیات را برای بهره‌برداری او بکار انداخته است که هدف از این خلقت تکامل انسان بوده است؛ ممکن نیست از غایت و هدف وجودی و سعادت و کمال واقعی وی غفلت کرده باشد.

بنابراین باید گفت: الطاف بی‌پایان خداوندی اقتضا دارد که افراد برگزیده و لایقی را از میان بشر انتخاب کند و به وسیله وحی برنامه و قوانین جامع و کاملی را در اختیارشان قرار دهد و به عنوان پیامبر و رسول به سوی آنان بفرستد تا نوع انسان را به سوی سعادت و کمال رهبری کنند و راه سعادت و شقاوت را به آنان نشان دهند و طریق وصول به آن غایت و هدف را برایشان هموار کنند. آن افراد برگزیده باید از خطا و اشتباه و فراموشی و عصیان در امان و معصوم باشند تا احکام و قوانین الهی را بدون کم و زیاد در دسترس بشر قرار دهند.

بیانی از ابن‌سینا

مطالعه و بررسی در اطراف اسرار شگفت‌انگیز جهان آفرینش، همان‌طور که در بحث خداشناسی بهترین راهنما و تکیه‌گاه استدلالات عقلی است، در بحث لزوم بعثت پیامبران نیز می‌تواند راهنمای خوبی باشد؛ توضیح اینکه، هنگام مطالعه اسرار جهان هستی (مخصوصاً با وسعت و دامنه‌ای که علوم طبیعی امروز پیدا کرده) به موضوعی برخورد می‌کنیم که این نکته را با وضوح و صراحت به ما می‌آموزد:

«سازنده این جهان برای رساندن هر موجودی به کمال ممکن خود همه‌گونه وسایل لازم را در اختیار آنان گذارده و در این راه کوچکترین مضایقه‌ای نکرده است.» نه تنها به هر موجودی وسایل «ضروری» برای ادامه حیات را داده است، بلکه از دادن وسایل «غیرضروری» که در این راه کمکهای جزئی به او کند، خودداری نکرده است تا به راحتی بتواند به سیر تکاملی خود ادامه دهد، مثلاً: اگر چشم را مأمور عکس‌برداری از مناظر مختلف کرده است، برای تکمیل کار او همه‌گونه ابزار و وسایل را به او بخشیده است.

۱. برای اینکه این دستگاه کوچك در آنِ واحد بتواند از مناظر مختلف دور و نزدیك عکس برداری کند، عدسی چشم را طوری ساخته که می‌تواند کار هزاران عدسی را برای عکس برداری از فواصل مختلف انجام دهد، و این کار عجیب و خارق العاده را عضلات کوچکی به طور خودکار انجام می‌دهد که با فشار آوردن روی عدسی چشم «تحدّب» و برجستگی آن را به سرعت کم و زیاد کرده، با فاصله‌های اجسام تطبیق می‌دهد.

۲. برای اینکه چشم دربرابر نورهای شدید و ضعیف بتواند بخوبی انجام وظیفه کند، مردمك آن‌چنان حسّاس ساخته شده است که بدون توجه ما، در مقابل نورهای قوی خود به خود تنگ، و دربرابر نورهای ضعیف، وسیع می‌شود تا اشعه نورانی متناسبی وارد این دستگاه شود و به «شبکه» حساس چشم که از هر فیلم عکاسی حساستر است، آسیبی نرساند.

۳. برای اینکه در مقابل گرد و غبار و طوفان انسان مجبور نباشد چشم خود را به کلی ببندد و فعالیت آن را به کلی متوقف کند، مژگانها چنان قرار داده شده است که در چنین مواقعی شبکه‌ای مانند کرکره پنجره‌ها تشکیل می‌دهد و در عین اینکه از دخول ذرات غبار به چشم جلوگیری می‌کند، شعاع نور را به آسانی به درون آن می‌فرستد.

۴. روی لبه پلکهای چشم یك سلسله غده های چربی قرار داده شده است تا لبهٔ پلکها که دایماً باهم اصطکاك پیدا می‌کنند، نرم باشد و برخورد آنها با یکدیگر تولید ناراحتی نکند.

۵. پلکهای چشم آنچنان حساس قرار داده شده است که حتی دربرابر حوادث و آسیبهای احتمالی روی هم می‌افتد و چون در این‌گونه مواقع فرصتی برای فکر و مطالعه نیست، این عمل به طور خودکار و غیرارادی و فوری و سریع انجام می‌گیرد. و روشن است که هر یك از این امور از میان برود، قسمتی از فعالیت چشم متوقف می‌شود. بنابراین معلوم می‌شود که سازندهٔ چشم تمام وسایلی را که برای تکمیل کار آن لازم بوده است، بی‌مضایقه در اختیار انسان گذارده است.

در کف دست و سر انگشتان خطوط برجسته‌ای دیده می‌شود که هنگام گرفتن اشیای گوناگون به ما کمك می‌کند و از سقوط اجسام صیقلی جلوگیری می‌کند، و ضمناً چون نقشه این خطوط در افراد با یکدیگر تفاوت کلی دارد، می‌تواند معرف دقیق آنها شود و همین نقشهاست که در انگشت‌نگاری از آن استفاده می‌شود و هنگام وقوع جنایتها، دستهای آلوده به گناه را معرفی می‌کند.

تفاوت انگشتان با یکدیگر هم از نظر طول و هم از نظر ضخامت از جمله اموری است که انجام کارهای گوناگون را برای او آسان می‌کند، و اگر درست دقت کنیم، همین موضوع ساده است که به بیشرفت صنایع ظریفه کمك شایان کرده، در صورتی که اگر هر پنج انگشت از نظر طول و ضخامت و سایر جهات مساوی بودند، بسیار کم‌مصرفتر از حالا بودند. اینها نمونه‌های ساده‌ای هستند. و از این قبیل، هزاران نمونهٔ پیچیده تر در سرتا پای وجود ما و در سایر جانداران و در عالم

گیاهان، بلکه در تمام موجودات این جهان دیده می‌شود.

اکنون باید حساب کرد آیا آفریدگاری که تا این اندازه وسایل تکامل را در اختیار هر عضوی از اعضای بدن و سایر جانداران و گیاهان قرار داده است، ممکن است موضوع بعثت پیامبران را که نقش بسیار مؤثری در تکامل نوع بشر (هم از جنبه‌های مادی و هم از جنبه‌های معنوی) دارد، نادیده بگیرد و جامعه انسانیت را از این نعمت بزرگ محروم کند؟

آیا هیچ عاقلی پیدا می‌شود که بگوید بعثت پیامبران حتی به اندازه غده‌های چربی پلك چشمها یا خطوط سر انگشتان در زندگی بشر مؤثر نیست؟

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در کتاب *شفا* در بحث نبوت ضمن عبارت کوتاه و جالبی به این برهان اشاره کرده است و می‌گوید: «والحاجة الی هذا (بعث‌الرسل) فی ان یبقی نوع الناس و یتحصل وجوده اَشدُّ من الحاجة الی إنباتِ الشَّعْرِ عَلی الاَشفارِ و علی الحاجبین و تقعیر الاَخْمُصِ من القدمَین و اشیاء اخر من المنافع التی لا ضرورة فیها... فلا یجوز ان یکون العنایة الازلیة تقتضی تلك المنافع و لا تقتضی هذه»[1]. یعنی: «احتیاج به بعثت پیامبران در بقای نوع انسان و تحصیل کمالات وجودی او از روییدن موهای مژگان و ابرو و فرورفتگی کف پاها و امثال این منافع که برای ادامه حیات انسان ضروری نیست، مسلماً بیشتر است... بنابراین ممکن نیست عنایت ازلی آن منافع را ایجاب کرده باشد و این را ایجاب نکند».

نقش پیامبران در جوامع انسانی از نظر خواجه طوسی

در مسأله لزوم بعثت پیامبران، خواجه طوسی بیانی دارد که شامل بسیاری از ادله این باب است. برای اطلاع حقیقت پژوهان سخن او را نقل می‌کنیم و توضیح می‌دهیم:

خواجه در رساله *تجریدالکلام* می‌گوید: «البعثةُ حَسَنَةٌ لِاشتمالها علی فوائد: کمعاضدةِ العَقل فیما یدل علیه، و استفادة الحکم فیما لایدل، و ازالة الخوف، و استفادة الحسن و القبح، والمنافع والمضار، و حفظ النوع الانسانی، و تکمیل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، و تعلیمهم الصنایع الخفیة، والاخلاق والسیاساتِ، والاخبار بالعقاب و الثواب فیحصل اللطف للمکلّف»[2]

دلیل حسن بعثت پیامبران این است که بعثت دارای فوایدی است (و هیچ مفسده و زیانی هم در آن نیست) و قسمتی از فواید آن اینها است:

۱. خرد آدمی چه در مستقلات عقلی و چه در غیر مستقلات از بیان پیامبر استفاده می‌کند: در مواردی که عقل استقلال در قضاوت دارد، مانند وجود خداوند جهان آفرین و علم و قدرت او، فایدهٔ

۱ـ ابن سینا، شفاء، الهیات، چاپ تهران (ص ۶۴۷).

۲ـ *کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد*، چاپ قم (مکتبة المصطفوی)، بی.تا. ص ۲۷۱

بعثت تقویت و تأکید حکم عقل است.

۲. در مواردی که عقل استقلال در قضاوت ندارد، مانند بسیاری از مسائل اصول دین و احکام فرعی، احکام و عقاید را از بیان پیامبر استفاده می‌کند.

۳. چون بشر به دلیل عقل دریافته است که وجودش با آنچه در تصرف اوست، مخلوق و مملوك خداوند است و تصرفات وی در قلمرو ملك غیر، بدون اذن و اجازه مالك ناپسند است و خودداری از تصرف هم ممکن است مبغوض آفریننده وی باشد، به عبارت دیگر اگر بخواهد عملی را انجام دهد بیمناك است از اینکه مجاز نباشد و اگر بخواهد همان عمل را ترك كند بیمناك است از اینکه مبادا وظیفه‌اش انجام آن باشد، لذا در هر دو حال از خشم مالك و آفرینندهٔ جهان بیمناك است و به وسیله بعثت و بیان پیامبر و اجازه وی این ترس و بیم از مکلف زایل خواهد شد. و به این معنی حکیم قدوسی به جمله «و ازالة الخوف» اشاره فرموده است.

۴. برخی از افعال، زشت و برخی زیباست و عقل در شناخت زیبایی و زشتی پاره‌ای از آنها استقلال دارد و در بعضی نیازمند به راهنما و معلم است و به وسیله بعثت و بیان پیامبر نیازمندی وی رفع می‌شود.

۵. بعضی از خوراکیها و داروها به حال انسان نافع و سودمند است و برخی از آنها زیان‌آور است و عقل نمی‌تواند سود و زیان آنها را درك كند، مگر بعد از تجربه و آزمایش، و تجربه و آزمایش نیازمند به گذشت زمان طولانی است، با بعثت انبیا و راهنمایی آنان سود و زیان اشیا برای انسان روشن می‌شود.

۶. چون انسان طبعاً نیازمند به زندگی اجتماعی و تعاون است، ناگزیر احتیاج به سنت و قانونی دارد که تمام افراد در مقابل آن سر فرود آورند و ناچار این قانون باید از طرف شخصیت ممتازی که افراد بشر برتری و امتیاز وی را بپذیرند، وضع شود و این امتیاز باید از طرف پروردگار به وی عطا شود و آن شخص همان پیامبر خواهد بود. پس یکی از فواید بعثت انبیا برقراری نظم و حفظ نوع انسان است.

۷. چون افراد بشر از نظر ادراك كمال و تحصیل معارف و اکتساب فضایل مختلفند فایده بعثت انبیا تربیت و تکمیل اشخاص به حسب استعدادشان است.

۸. نوع انسان در بقای خود نیازمند به آلات و افزاری است که در اثر صنعت به دست می‌آید و صنعت نیازمند به علم و فن مخصوص است که محتاج به تمرین و تجارب است و تجارب و تمرین، تدریجی و نیازمند به مرور زمان است. بنابراین یکی از فواید بعثت تعلیم پاره‌ای از صنایع و فنونی است که بر بشر پوشیده است.

۹. مراتب اخلاق و تفاوت آن واضح و روشن است و بشر برای تکمیل اخلاق نیازمند به معلم اخلاق است و نیز نیازمند به تنظیم امور اجتماعی است. یکی از فواید بعثت انبیا این است که بشر

را به اخلاق فاضله راهنمایی می‌کند و تنظیم امور اجتماعی را به او می‌آموزد.

۱۰. انبیا به پاداش و کیفر اعمال آگاهند و با بیان خودشان انسانها را از کیفر و پاداش اعمال مطلع می‌کنند و این اطلاع، وسیله نزدیکی بشر به طاعت و دوری از گناهان و نافرمانیها می‌شود.

هر یك از این فایده‌های یاد شده مشتمل بر لطف الهی است و چون خداوند حکیم، نقض غرض نمی‌کند رعایت لطف از جانب وی نسبت به بندگان لازم است.

لطف چیست؟

از آنجا که در بحثهای نبوت و امامت گاهگاهی از واژه «لطف» استفاده می‌شود و لزوم بعثت را بر مسأله «لزوم لطف» پایه‌گذاری می‌کنند؛ لازم است توضیحی مختصر در این باره بدهیم: خداوند دو نوع احسان دارد: یکی احسان در عالم تکوین، و دیگر احسان در عالم تشریع. مقصود متکلمان از «لطف» احسان در عالم تشریع است یعنی لطف متعلق به شرع و تکلیف است و در تعریف آن گفته‌اند: لطف چیزی است که مکلف را با حفظ اختیار و آزادیش به طاعت خدا نزدیك و از معصیت او دور کند، و در تمکین و توانا ساختن وی به انجام اطاعت دخالت نداشته باشد. مثلا می‌گوییم: آمدن پیامبران از طرف خدا لطف است؛ زیرا مردم را به اطاعت خدا نزدیك و از معصیت او دور می‌کند و در عین حال آنها را مجبور به اطاعت هم نمی‌کند و نیز اگر پیامبران هم نیایند این طور نیست که مردم از اطاعت به طورکلی ناتوان باشند. البته پیرامون لطف، بحثهای مفصلی در علم کلام و اصول مطرح شده است که نقل و رد و قبول آنها در اینجا مناسب نیست.

در پایان این بحث برای مزید آگاهی اهداف دیگری غیر از اهداف یاد شده در بالا، که در ضمن آیات قرآن کریم و سخنان معصومین (ع) آمده است همراه با آن آیات و سخنان، ذکر می‌شود:

۱ و ۲ و ۳ ـ تعلیم و تزکیه و تطهیر

کَما اَرسَلْنا فیکُمْ رَسولاً مِنکُمْ یَتْلوا عَلَیْکُم آیاتِنا وَ یُزَکّیکُمْ وَ یُعَلِّمُکُمُ اَلْکِتابَ وَالحِکمَةَ و یُعَلِّمُکُمْ مالَمْ تکونوا تعلَمون (۲/۱۵۱)

رَبّنا وَ ابْعَثْ فِیهِمْ رسولاً مِنهُم یَتْلُوا عَلَیهِمْ آیاتِكَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَالْحِکمة وَ یُزَکّیهم اِنَّكَ اَنتَ العَزیزُالْحَکیمُ (۲/۱۲۹)

لَقَدْ مَنَّاللهُ عَلَی الْمُؤمِنینَ اِذْبَعَثَ فیهِمْ رَسولاً مِنْ اَنفُسِهِمْ یَتْلوا عَلَیْهِم آیاتِه وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الکِتابَ وَالْحِکْمَةَ وَ اِنْ کانوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبین (۳/۱۶۴)

هُوَالَّذی بَعَثَ فی الاُمِیّینَ رَسولاً مِنهُمْ یَتْلوُا عَلَیْهِم آیاتِهِ و یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلّمُهُمُ الکِتابَ والْحِکْمَةَ وَ اِنْ کانوا منْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبین (۶۲/۲)

روی عن رسول‌الله صلی الله علیه و آله‌ انه قال: بعثت لاتمم مکارم‌الاخلاق (*سفینة البحار*، ۴۱۰/۱)

خُذ مِنْ اَموالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكّيهِمْ بِها وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلوٰتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللهُ سَميعٌ عليمٌ (۹/۱۰۳)

در این چند آیه و روایت «تعلیم» و «تزکیه» و «تطهیر» به عنوان نقشی که انبیا می توانند داشته باشند بیان شده است.

۴ و ۵ ـ بشارت و انذار

وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلينَ الاّ مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرينَ فَمَنْ آمَنَ وَ اَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاهُمْ يَحْزَنونَ (۶/۴۸)

وَ ما اَرْسَلْناكَ اِلاّ كافَّةً لِلنّاسِ بشيراً و نذيراً لكنَّ اكْثَرَ النّاسِ لايعلَمونَ (۳۴/۲۸)

و ما اَرسَلْناكَ اِلاّ مُبَشِّراً وَ نَذيراً (۱۷/۱۰۵ و ۲۵/۵۶)

اَلْحَمْدُلله الَّذى اَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ... لِيُنْذِرَ بَأْساً شَديداً مِنْ لَدُنْهُ وَ يُبَشِّرَالْمُؤمِنينَ (۱۸/۲)

عن على عليه السلام فى وصف رسول الله صلى الله عليه و آله: امين وحيه و خاتم رسله و بشير رحمته و نذير نقمته (خطبه ۱۶۸ نهج البلاغه، عبده)

در این چند آیه و روایت بشارت و انذار به عنوان نقش پیامبران بیان شده است.

۶ـ آزاد کردن از قید و بندها

اَلَّذينَ يَتَّبِعونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ اْلاُمِّيَّ الَّذى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فى التَّوْرٰيةِ و الْاِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمعروفِ وَيَنْهٰيهُم عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُم اِصْرَهُمْ وَ الاَغْلالَ الَّتى كانَتْ عَلَيْهِمْ (۷/۱۵۷)

۷ـ روشن کردن مردم و جوامع

وَ لَقَدْ اَرْسَلْنا مُوسٰى بِآياتِنا اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِاَيّامِ اللّهِ اِنَّ فى ذٰلِكَ لَآياتٍ لِكُلِّ صَبّارٍ شَكُورٍ (۱۴/۵)

يا اَيُّها النَّبِىُّ اِنّا اَرسَلْناكَ شاهِداً و مُبَشِّراً وَنَذيراً وَ داعِياً اِلى اللّهِ بِاِذْنِهِ و سِراجاً مُنيراً (۳۳/۴۶).

ارسله على حين فترة من الرسل... و الدنيا كاسفة النور (خطبه ۸۵ نهج البلاغه)

۸ـ زنده کردن انسانها

يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اسْتَجيبُوالِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذا دَعاكُمْ لِما يُحْييكُمْ (۸/۲۴)

۹ـ علاج امراض روحی

طبيب دوّار بطبه قداحكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيثُ الحاجةُ اليه... مُتَتَبِّعٌ بدوائه مواضع الغفلة و مواطن الحيرة... (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۰۷)

۱۰ـ نصیحت و خیرخواهی کردن

لقد اَبلغتکم رسالةَ ربی و نصحتُ لکم ولکن لاتحبُّون الناصحین (۷/۷۹)

نصح لامته منذراً و دعا الی الجنة مبَشّراً (خطبه ۱۰۵ نهج البلاغه) فبالغ فی النصیحة (خطبه ۹۱)

۱۱ـ تأیید نمودن عقل

اصطفی سبحانه من ولده انبیاء... فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه... لِیثیروالهم دفائن العقول (نهج البلاغه، خطبه ۱)

عن الکاظم (ع) یا هشام ان لله علی الناس حجتین حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة علیهم السلام و اما الباطنة فالعقول (کافی، ج ۱)

عن علی (ع) العقل شرع من داخل کما ان الشرع عقل من خارج (مجمع البحرین)

۱۲ـ یادآوری فطریات

فذکِّر انما انت مذکِّر (۸۸/۲۱)

۱۳ـ اسوه و سرمشق بودن

لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسولِ اللّه اُسْوَةٌ حَسَنَة (۳۳/۲۱)

فتأسَّ بنبیك الاطیب الاطهر (ص) فان فیه اسوة لمن تأسّی (خطبه ۱۵۵، نهج البلاغه)

۱۴ـ بیدار کردن خفتگان

ارسله علی حین فترة من الرسل و طول هَجْعَةٍ من الامم (نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۰)

۱۵ـ برقرار کردن عدالت اجتماعی

لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّنات وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَالْمیزانَ لِیَقُومَ النّاس بِالْقِسْطِ (۵۷/۲۵)

در پایان روایتی از امام صادق علیه السلام در این زمینه نقل می‌کنیم: عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال للزندیق الذی سئله من این اثبت الانبیاء والرسل؟ قال: انالما اثبتنا ان لنا خالقاً صانعاً متعالیاً عنا و عن جمیع ما خلق و کان ذلك الصانع حکیما متعالیاً لم یجزان یشاهده خلقه و لایلامسوه فیباشرهم و یباشروه و یحاجّهم و یحاجّوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلّونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الامرون و الناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه و المعبرون عنه جلّ و عزّو هم الانبیاء علیهم السلام و صفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق و الترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین من عندالحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلك فی کل دهر و زمان مماأتت به الرسل و الانبیاء من الدلائل و البراهین لکیلاتخلو ارض الله من حجّة یکون معه علم و یدلّ علی صدقه مقالته و جواز عدالته (کافی ۱/۱۶۸)[1].

۱ـ این آیات و روایات بدون ترجمه و شرح نقل شده است. لازم است اساتید محترم با توجه به تفاسیر و شروح برای دانشجویان خود توضیح و تفسیر نمایند.

صفات انبیا

عصمت

شرط اساسی در نبوّت عصمت است. «عصمت» یعنی مصونیت از گناه و انحراف و خطا. تحقّق عصمت به عنایت خداست؛ ولی نه بدان معنی که از معصوم سلب قدرت شده و توانایی ارتکاب گناه ندارد و یا کمبودی در وجود اوست و فاقد نیروی شهوت و غضب است، بلکه تحقق آن به اختیار و با به کار گرفتن عوامل باز دارنده از گناه، به توفیق پروردگار است.

برخی از دلایل عصمت

دلیل نخستین: نیرومندیِ عامل باز دارنده از گناه در انبیا

عامل بازدارنده از گناه از دو نیرو تشکیل یافته است: ۱ـ ایمان، ۲ـ عقل.

برگشت عوامل گناه نیز به طور کلی به دو عامل اصلی است: ۱ـ نیروی شهوت، ۲ـ نیروی غضب. در موازنه بین دو عامل باز دارنده، هر کدام از دو طرف که پیروز شد، در میدان عمل اثر آن ظاهر می‌شود.

در انبیا دو عامل باز دارنده از گناه، یعنی ایمان و عقل، چنان نیرومند است که هیچ‌گاه امکان ندارد مغلوب نیروی شهوت یا غضب شود، و همواره این دو نیرو در آنها مقهور نیروی عقل و ایمان آنهاست.

در اثر قوت ایمان و عقل، باطن آنها تصفیه شده است و مطالعهٔ جمال الهی و ملاحظهٔ جلال حق، دل آنها را چنان احاطه کرده است که هرگز معصیت از آنها صادر نمی‌شود، و در عین حال قدرت بر معصیت در آنها منتفی نشده است و مسلوب الاختیار نیستند، و ایمان و عقل خود را از عنایت الهی دانسته، همواره از خدا مدد می‌طلبند.

نمونهٔ آن یوسف صدیق است، آن گاه که پیشنهاد ناشایست از طرف همسر عزیز مصر به او می‌شود، می‌گوید:

... رَبِّ السِّجنُ اَحَبُّ اِلیَّ مِمّا یَدعُونَنی اِلَیهِ وَ اِلاّ تَصرِفْ عَنّی کَیدَهُنَّ اَصبُ اِلَیهِنَّ وَ اَکُنْ مِنَ الْجاهِلینَ (پروردگارا زندان برای من از آنچه مرا به آن دعوت می‌کنند، محبوبتر است، و اگر تو نیرنگ آنها را از من باز نگردانی، من به آنها متمایل می‌شوم و از نادانان خواهم بود) (۱۲/۳۳).

این بیان به خوبی می‌رساند که چون در ضمیر روشن حضرت یوسف (ع) برهان حق تجلّی داشت، زندان سهمگین برای او محبوبتر از گناه با تمام دلپذیری و جاذبه‌اش بود؛ در عین حال

مصونیّت خود را از گناه به مدد الهی و حفظ و حراست خدا می‌دانست.

پس نتیجه می‌گیریم که عصمت انبیا جبری و غیر اختیاری نیست، ولی بدون مدد و لطف و عنایت پروردگار نیز امکان تحقق ندارد.

دلیل دوّم: اعتماد مردم به انبیا منوط به عصمت آنهاست

اگر ایمان به خدا و خوف از او در دل پیامبر چنان محکم و شدید و نیرومند نباشد که او را معصوم، و از گناه مصون نگه دارد، نمی‌توان یقین کرد که در سرتاسر دین الهی که توسط او ابلاغ می‌شود، و کس دیگری جز به واسطهٔ او از آنها اطلاع ندارد، به مقتضای میل خود کوچکترین تغییری نداده است. با اینکه پیامبران در ابلاغ احکام الهی مورد تهدید شدید کسانی بوده اند که با منافع آنها تضاد داشته، مع‌ذلك احکام الهی را در همه شرایط حتی جایی که به قیمت جان آنها تمام می شده است، ابلاغ می کردند.

تنها با یقین به مصونیت پیامبر از گناه که با تأیید الهی هیچ‌گاه دامنش آلوده به گناه نمی‌شود، به صحّت و درستی سخنان او ایمان پیدا می‌شود و جای هیچ عذر برای ترك متابعت او باقی نمی‌ماند.

دلیل سوّم: توقف هدف بعثت بر عصمت

بعثت انبیا، صرفاً پیام رسانی نیست، بلکه مسؤولیت بزرگتری به عهده دارند و آن هدایت انسانها به خداپرستی است.

هدایت همان هدف والایی است که به شهادت قرآن کریم آفرینش انسانها برای آن، انجام گرفته است:

وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الاِنسَ اِلاّ لِيَعْبُدُونِ (۵۶/۵۱).

نتیجه آن است که تکوین و تشریع هدف مشترك دارند.

هدایت تنها به بیان احکام الهی حاصل نمی‌شود، بلکه ایمان خود انبیا به صدق آنچه می گویند و بالطبع تجلی آن در اعمال گوناگون آنها در تحقق هدایت مردم نقش اساسی دارد، و صدور خلافی از آنها نیز قطعاً اثر معکوس خواهد داشت.

اگر پیامبران از گناه معصوم نباشند، هدفهای تربیتی که منظور از بعثت آنهاست، هرگز تأمین نخواهد شد؛ زیرا تربیت بیش از آنچه جنبهٔ «علمی» داشته باشد، جنبهٔ «عملی» دارد؛ یعنی آن قدر که طرز عمل و رفتار مربی و حالات و صفات او در افرادی که تحت تربیت او قرار دارند، مؤثر است، تذکرات و بیانات او اثر ندارد.

مربی باید در دل افراد تحت تربیت خود نفوذ کند. تنها قانع کردن با بیانات اخلاقی و استدلالات علمی کافی نیست. پایهٔ اصلی تربیت، اخلاق و صفات و رفتار مربی است، نه گفته‌ها و سخنرانیهای پر آب و تاب او؛ البته آن هم به نوبه خود مؤثر است، ولی نه به پایهٔ تربیت عملی. پس

برای وصول به هدف بعثت، پیامبر باید به آنچه می‌گوید، ایمان کامل داشته باشد و ایمان او به شریعتی که آورده است، در اعمال و رفتار او تجلّی کند و عوامل بازدارنده از گناه در او چنان نیرومند باشد که به کلی از گناه به دور بوده، از عصمت و مصونیّت نسبت به گناه و معصیت و مخالفت احکام الهی برخوردار باشد و نقطهٔ تاریکی در صفحه حیات او پیدا نشود؛ والاّ منافی با حکمت تشریع و بعثت انبیا خواهد بود.

دلیل چهارم: عدم صلاحیت غیرمعصوم برای تلقی دین الهی از طریق وحی

دین امانت بزرگ الهی است که پیامبر از غیب گرفته و به عالم انسانیت عرضه می‌دارد. او نباید به کوچکترین ناپاکی آلوده باشد و اگر به کوچکترین گناه و ناپاکی آلودگی پیدا کند، صلاحیت آن را که حامل و عامل عرضهٔ آن به عالم انسانیت باشد، نخواهد داشت. دین که ودیعه گرانبهای خداوند، و کیمیای جانها، و ارزش‌بخش انسانها و جلوهٔ خاص نور حق به عالم انسانیت است، باید توسط منزه‌ترین انسانها که از گناه آلودگی مصونیت دارند، عرضه شود، و به وسیلهٔ آنان به جامعهٔ بشری منعکس شود. آیینهٔ کدر، هرگز آن شایستگی را ندارد که نور خورشید را صاف و عاری از لکه‌های ظلمانی منعکس کند.

بیانی را که گفته شد، می‌توان از آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره به خوبی استفاده کرد که می‌فرماید:

قالَ إِنّی جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتی قالَ لایَنالُ عَهْدِی الظّالِمینَ

زیرا امامت و نبوت هر دو عهد خدا هستند، آن کس که ظلم کند، سزاوار و شایستهٔ عهد خدا نیست. گناه ظلم است و کسی که گناه می‌کند بر نفس خود ظلم کرده است؛ چنانکه آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ آل عمران شاهد آن است:

وَما ظَلَمَهُمُ اللّهُ وَلٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ

دلیل پنجم: وجوب متابعت مطلقهٔ رسول مستلزم عصمت است

قرآن کریم به اطاعت بی‌قید و شرط سه کس امر کرده است: ۱) خدا، ۲) رسول، ۳) اولی الامر.

أَطیعُوااللّهَ وَ أَطیعُواالرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ (۵۹/۴)

این آیه دلالت بر عصمت رسول خدا دارد؛ چه اگر رسول خدا معصوم نباشد، ممکن است در موردی به مقتضای تمایلات خویش، یا به مقتضای منافع شخصی، به چیزی امر کند که خدا از آن نهی فرموده است؛ در این صورت امر به اطاعت او با امر به اطاعت خدا متناقض هم خواهد بود، و جمله اوّل آیه، با جمله دوّم آیه منافات خواهد داشت.

این آیه همان گونه که فخر رازی گفته است، نه تنها بر عصمت رسول‌الله دلالت دارد، بلکه با همین بیان، عصمت اولی‌الامر را نیز اثبات می‌کند؛ چنانکه یکی از اصول مذهب شیعه است، و مستلزم آن است که اولی‌الامر هم باید به مانند رسول خدا از جانب خدا تعیین شود؛ زیرا جز خدا کسی نمی‌تواند بر همه احوال درون و بیرون انسانی از تولد تا مرگ احاطه داشته باشد، تا بتواند به

عصمت او آگاهی یابد.

آیهٔ دیگری که بر متابعت بی‌قید و شرط رسول صحّه می‌گذارد، این آیه است:

لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فی رسولِ اللّهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (برای شما در پیامبر خدا الگوی خوبی موجود است) (۳۳/۲۱).

از این آیه نیز به مانند آیهٔ سابق می‌توان استنباط عصمت کرد.

عصمت مراحل گوناگون دارد

۱ـ عصمت در مقام تبلیغ رسالت.

۲ـ عصمت در اعتقاد و مصونیّت از انحراف عقیدتی در تمام مدت عمر.

۳ـ عصمت از گناه در عمل، اعم از کبایر و صغایر؛ عمداً و سهواً.

ما معتقد به عصمت انبیا در تمام مراحل هستیم، و عصمت مطلقه بالضروره در مذهب ما ثابت است و احادیث متواتره در کتب حدیث بر آن وارد شده است؛ به حدی که جای هیچ گونه تردید باقی نمی‌ماند.

برخی از دلایلی که گفته شد، بعضی از شاخه‌های عصمت را اثبات می کند و برخی شاخه‌های دیگر آن را، و در مجموع همه شاخه‌های عصمت به وسیلهٔ آن ثابت می‌شود، و نه تنها گناه، بلکه سهو را هم از انبیا نفی می‌کند.

سؤال و پاسخ

پاره‌ای از آیات قرآن در مورد حالات برخی از انبیا تعبیراتی دارد که ممکن است مخالف عصمت انبیا تلقی شود؛ مانند آیه **وَعَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَیٰ** (۱۲۱/۲۰).

این آیه روشنترین آیه‌ای است که می‌توان با آن به عصمت انبیا، خرده گرفت، ولی باید توجه داشت که «عِصیان» در لغت به معنی مخالفت امر است و می‌دانیم که امر بر دو نوع است: «ایجابی» و «ندبی». مخالفت امر ایجابی منافی عصمت است، ولی مخالفت امر ندبی، هیچگونه منافاتی با عصمت ندارد. «غوایه» نیز که به آدم نسبت می‌دهد، به معنی خسران است. بدیهی است که ترك امر ندبی هم مستلزم فوت فضیلت است و خود یك نوع خسران است.

میزان سنجش اعمال، و گناه بودن و نبودن آنها در هر شریعتی، احکام ایجابی و تحریمی آن است؛ و احکام ندبی و تنزیهی که توأم با اذن در مخالفت است در این امر دخالت ندارد.

پیامبر در آزمون با این میزان از معصیت و گناه به کلی مبرّاست، ولی نظر به مقام ارجمند و والای پیامبر طبعاً با یك دستگاه میزان دقیقتری مورد آزمایش قرار می‌گیرد، که تخلّف از آن به مفهوم عام معصیت و گناه نیست، ولی چون شایسته مقام نبّوت نیست، اگر ازپیامبر چنین عملی ـ که

میزان ویژهٔ انبیا، آن را ناپسند شمارد ـ سر زند، مستوجب توبیخ و مُقتضیِ توبه و استغفار می‌شود، این اختلاف سنجش تا حد «حَسَناتُ الأبرارِ، سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبین» پیش می‌رود، ولی این چنین تخلفات هرگز مخالف عصمت انبیا نیست، و عصمت انبیا که با همان میزان سنجش شرع ارزیابی می‌شود، برای انبیا ثابت است. باز در سنجش اعمال انبیا نیز با اختلاف درجات و مقامات آنها در درگاه خداوند سبحان، میزان سنجش دقیقتر و دقیقتر می‌شود. آنچه در قرآن کریم مربوط به عصیان و خطای انبیا، و همچنین آنچه در ادعیهٔ انبیا و ائمهٔ معصومین (ع) از اعتراف به گناه به درگاه الهی و استغفار و اصرار در توبه دیده می‌شود، از این قبیل است، و هرگز با مقام عصمت آنها منافات ندارد.

صفات دیگر انبیا

صفات دیگر غیر از عصمت که در انبیا شرط است، به چند گروه تقسیم می‌شود:

گروه اوّل از صفاتی که در انبیا لازم است، کمال عقل و ذکاوت و فطانت و قوت رأی است. بدیهی است برنامه‌ای که دستور کار انبیا است، یعنی: تشکیل اساس هدایت برای مردم و پیاده کردن دعوت الهی در میان انسانها، چنان مهم و دقیق و ارزشمند است، که اجرای هیچ برنامه‌ای به ظرافت اجرای آن نیست؛ چرا که ایجاد ایمان باید با عمیق‌ترین ریشه در دلها استوار شود و طبعاً علاوه بر عصمت به چنین شرایطی نیز نیاز است.

گروه دوم شرایط جسمی و خانوادگی است. پیامبر باید از مزایای جسمی مناسبی برخوردار باشد، و از هرگونه عیب جسمانی و بیماری تنفرآوری که مردم را از او دور می‌کند، مبرّا باشد؛ چرا که هدف بعثت ناتمام خواهد ماند. و همچنین دارای اصالت خانوادگی و سرشت پاك بوده، پدرش از دنائت و پستی، و مادرش از فجور و بدنامی پاك و مبرّا باشد.

گروه سوّم شرایط اخلاقی است و صفاتی که موجب دوری و تنفر و پراکنده شدن مردم از پیرامون وی می‌شود، از قبیل تندخویی و سخت‌دلی و امثال آن نباید در او پیدا شود.

گروه چهارم شرایط اجتماعی، به طور کلی کارهایی که در اجتماع ناپسند است و دلیل بر سبکسری و خفّت عقل و ضعف شخصیت در انسان تلّقی می‌شود، نباید از نبی صادر شود.

صفات دیگر

فداکاری و تحمّل شداید

یکی از صفات ممتاز انبیا فداکاری و تحمّل هرگونه عذاب و شکنجه و درد و رنج و انواع ناگواریها در راه خدا، و استقامت در دعوت به دین الهی است که حتی در رویارویی با دردناکترین مرگها از

دعوت خود دست بر ندارند. مثلا در مورد ابراهیم (ع) قرآن می‌گوید:

قالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَکُمْ اِنْ کُنْتُم فاعِلینَ (اگر می‌خواهید کاری انجام دهید او را به آتش بسوزانید و خدایان خود را یاری کنید) (۲۱/۶۸).

بعد از این اظهار رأی، به آن، جامهٔ عمل پوشانیدند و ابراهیم را در میان تلّی از آتش انداختند، ولی خدا او را نجات بخشید، و آتش سوزان به اراده الهی بر او سرد و سالم شد.

قُلْنا یا نارُ کُونی بَرْداً وَ سَلاماً عَلیٰ إبراهیم (۲۱/۶۹)

انبیا چون با اعتقادات باطل مردم به مبارزه برخاسته‌اند، و خطّ بطلان بر خدایان و اصول عقیدتی آنها کشیده‌اند، به ریشه‌دارترین ستیزه با آنها دست زده، سخت‌ترین دشمنی و کینه‌توزی آنها را بر ضدّ خود برانگیخته‌اند، طبیعی است که در چنین شرایطی همه گونه خطر آنها را تهدید می‌کرده است.

انبیا که بر ضد کفر و ظلم و ستم و استکبار دعوت می‌کردند، قهراً منافع طاغوت و طاغوتیان و مُتْرَفین و مستکبران را به خطر می‌انداختند و حتمی بود که مورد تعرّض سخت آنها قرار گیرند و احیاناً جنایات وحشتناکی در انتظار آنها باشد.

وَکَذٰلِكَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوّاً شَیاطینَ الانْسِ وَالْجِنِّ... (۶/۱۱۲).

از نظر موقعیّت اجتماعی هم مورد اهانت و سخریه و استهزای افراد نادان یا مغرض قرار می‌گرفتند. قرآن می‌گوید:

وَما یَأْتیهِمْ مِنْ نَبِیٍّ اِلاّ کانُوا بِهِ یَسْتَهْزِئُونَ (۴۳/۷).

... **ما یَأْتیهِمْ مِنْ رَسولٍ اِلاّ کانُوا بِهِ یَسْتَهْزِئُونَ** (۳۶/۳۰).

انبیا با تحمّل این همه شداید و گذشتن از همه چیز در راه خدا به اِعلای کلمه توحید و برافراشتن پرچم خداشناسی و خداگرایی برفراز جوامع بشری پرداخته‌اند.

علم لدنّی

انبیا دارای علم لدنّی بوده، یعنی بدون نیاز به آموزش از منبع وحی الهام می‌گرفته‌اند و به همین علّت علم آنها هیچ‌گاه مانند علوم دیگران به خطا آمیخته نمی‌شد و مصون از هرگونه اشتباه بود.

اخلاص

از صفات بارز انبیا، اخلاص اکید در صحنه‌های حیات بود، که هیچ‌گاه از آن برکنار نبودند، و در تمام ابعادِ وجود ایشان ریشه داشت. همهٔ خطوطِ مسیر زندگی آنها به خدا منتهی می‌شد و تاروپود وجود آنان را توجه به خدا تشکیل داده بود.

عدالت خواهی و حمایت از مظلومان

از صفات بارز دیگر انبیا، حمایت از مظلومان و طرفداری از محرومان بوده است. خطّ مشی آنها دگرگون کردن جامعه‌های بشری و برکندن بنیان کفر و الحاد و ظلم و ستم بوده است. و اگر در ضمن پیگیری این هدف به قدرت می‌رسیدند، مانند حامیان دروغین تودهٔ مردم در تاریخ، که زیر پوشش حمایت از زحمتکشان، قدرت استکباری دیگری تشکیل می‌دهند، عمل نمی‌کردند، بلکه طرفدار حق و حقیقت بودند و قدرت و تسلط اجتماعی کوچکترین تغییری در رفتار آنان به‌وجود نمی‌آورد. همان بندهٔ فرمانبردار خدا بودند، و از آنان کمترین ظلم و ستم، حتی ناخودآگاه، سرنمی‌زد.

اعجاز

بدون تردید پیامبران خدا همراه ادعای نبوت و رسالت خویش دست به اموری می‌زدند که خارج از جریان عادی طبیعت بود و معجزات و خارق عادات نام داشت. بسیاری از مردم در طول تاریخ به خاطر همین خارق عادتها و اعجازها به پیامبران ایمان آورده و می‌آورند. در مقابل، بسیاری هم این کارها را خرافه یا سحر نامیده یا می‌نامند و از ایمان به آنان خودداری کرده و می‌کنند.

اینك باید ببینیم اساساً به چه دلیل اعجاز واقعیت داشته و اگر واقعیت داشته تا چه حد لازم بوده است؟ و نیز ماهیت و حقیقت اعجاز چیست؟ و با سحر و دیگر چیزها چه تفاوتهایی دارد؟ و آیا اعجاز با قانون و اصل علیت سازش دارد یا نه؟ و اعجاز چگونه صادر و واقع می ۱ شود؟ و تأثیر آن واقعی است یا خیالی؟ بدین ترتیب مسائل ذیل در این گفتار مطرح می‌شود:

۱ـ لزوم و ضرورت اعجاز

۲ـ ماهیت و حقیقت اعجاز

۳ـ پیشنهاد اعجاز و بهانه‌جوییها

۴ـ اعجاز و مسأله قانون علیت

۵ـ کیفیت صدور اعجاز و تأثیر آن

لزوم و ضرورت اعجاز

ممکـــن است برخی از مـــردم پاك سرشت و پاك‌دل، با طهارت باطنی که دارند، بدون نیاز به اعجاز، صداقت و درستی پیامبران یا امامان معصوم را درك و آنان را تصدیق کنند. چنانکه عده‌ای از مردم با چند جمله جذب پیامبر اسلام و امامان معصوم می‌شدند و نیازی به آوردن اعجاز

نداشتند. البته این تصدیق به معنای آن است که از صداقت و درستی پیامبر علم به ارتباط او با خدا و جهان غیب پیدا می کنند و به همین علت، هرچه بگوید می پذیرند خواه حکمت و فلسفه آن روشن باشد و خواه نباشد.

بنابراین ایرادی ندارد که افرادی بدون نیاز به اعجاز رسالت و نبوت او را تصدیق کنند، هدف ایمان و یقین به صدق اوست، از هر طریقی که باشد گو باش. برخی از محققین تصور کرده اند منظور از تصدیق بدون اعجاز آن است که تمام محتوای گفتار پیامبران یا امامان معصوم را با عقل و فطرت خود بررسی کند، و صحت و درستی آنها را تصدیق کند، آنگاه بر این مطلب ایراد کرده اند که بشر از درك کلی این موافقت، عاجز و ناتوان است و اگر این درك برای او ممکن بود، نیازی به آمدن پیامبران نداشت. ولی جواب این اشکال از توضیحی که داده شد، روشن است؛ زیرا منظور تصدیق ارتباط او با خداست نه تصدیق محتوا با معیارهای عقلی خود. البته تصدیق بدون اعجاز برای همه ممکن نیست، زیرا نفوس انسانی یکنواخت نیست. برخی از نفوس به آسانی نمی توانند به چیزی ایمان بیاورند، و تا شواهد صدق برای آنان اقامه نشود در تردید و شك هستند، و اینان که عددشان کم نیست تا یقین به صدق و درستی پیامبران نکنند، وظیفه ندارند از مدعیان نبوت پیروی نمایند و حجت و عذر با آنان است و این حق آنان است که از پیامبران اعجاز بخواهند تا بتوانند پیامبری آنان را تصدیق کنند و پیامبران هم برای اثبات مدعای خویش ناچارند معجزه بیاورند، تا بتوانند آنان را به سوی خویش جذب کنند، و هرگونه شك و تردید را دربارهٔ ادعای رسالت و نبوت خویش از بین ببرند.

حضرت موسی (ع) به فرعون گفت: اگر چیزی که حقانیت مرا روشن سازد بیاورم، باز هم ایمان نخواهی آورد؟ فرعون گفت: اگر راست می گویی بیاور! موسی دو اعجاز روشن یکی معجزهٔ عصا و دیگر ید بیضا آورد و حجت را بر فرعون و فرعونیان تمام کرد.

قالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ قالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَأَلْقىٰ عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ لِلنّاظِرِينَ (۲۶/۳۶ـ۳۰).

برخی از محققین نوشته اند اگر پیامبران در یك دوره متعدد باشند و یکی از آنان معجزه داشته باشد و صداقت و درستی او بر همه واضح شود و آن پیامبر، پیامبری دیگران را گواهی کند نیازی به اعجاز دیگران نیست.

این مطلب درست است ولی در نهایت باز اثبات پیامبری دیگران نیز به اعجاز مستند خواهد بود.

محدودهٔ این برهان فقط اتمام حجت است، و پس از اتمام حجت ضرورت و لزومی برای اعجاز جدید نخواهد بود. البته در تمام طول مدت رسالت می باید حجت بر همه تمام باشد، بنابر این اگر مدت رسالت هزاران سال به طول می انجامد باید حجت در همهٔ قرنها بر همه تمام شود و

این کار احیاناً با تکرار معجزه انجام می‌گیرد، زمینهٔ اخبار را برای نسلهای بعد به قدری افزایش دهد که صدور اعجاز از مدعی نبوت و رسالت برای همهٔ نسلهایی که موظف به ایمان به او هستند، مسلم و واضح شود.

در مورد حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) به همین شکل انجام گرفت؛ به طوری که کسی نمی‌توانست از ایمان به آنان به عذر نداشتن معجزات، تخلف کند.

در مورد پیامبر اسلام نیز معجزات مکرّر صادر شد اضافه بر این، چون پیامبر اسلام آخرین پیامبر است و تا قیامت پیامبر دیگری نخواهد آمد، معجزهٔ جاویدان هم بر آن افزوده شد، تا در تمام اعصار و قرون معجزه زنده وجود داشته باشد و مردم همهٔ قرنها را به سوی پیامبر اسلام دعوت کند و آن قرآن کریم است که در بحث اعجاز قرآن پیرامون آن گفتگو خواهد شد پس اعجاز برای اثبات رسالت و صدق ادعای پیامبر یا امام است.

مرحوم استاد علامه طباطبائی می فرماید: وقتی اثبات شد که پیامبر و امام معصومند آن وقت معارفی را که عرضه می‌کنند، دو گونه است: یك قسم از آنها مبتنی بر ادلهٔ عقلی و فطری است که پیامبر عقلها را روشن و فطرتها را بیدار می‌کند، تا معارف حقّهٔ او را دریابند. قسم دوم معارفی است در مورد کیفیت جزا و پاداش و بهشت و جهنم که به دلیل خبر دادن معصوم مورد قبول واقع می‌شود، پس اعجاز برای اثبات معارف نیست، اعجاز برای اثبات رسالت و تصدیق پیامبری پیامبر است[1].

ماهیت و حقیقت اعجاز

«اعجاز» در لغت عرب، به معنای به عجز در آوردن است، و در اصطلاح اعجاز به این معناست که مدعی نبوت و رسالت یا امامت برای اثبات ادعای خویش دست به کاری می‌زند که خرق عادت باشد به طوری که دیگران از انجام آن ناتوان باشند و نتوانند در مقابل دعوت او به انجام مثل آن مقابله کنند و آنچه را به عنوان اعجاز می‌آورد، همان چیزی باشد که می‌خواسته است به عنوان اعجاز انجام دهد.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجرید الاعتقاد* می‌گوید: «وطریق معرفة صدقه ظهور المعجزة علی یده، و هو ثبوت مالیس بمعتاد اونفی ماهو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوی».

بنابر این اعجاز دارای شرایط خاصی است که به شرح زیر است:

۱ـ کارهایی اعجاز است که مدعی نبوت [یا امامت] آن را برای اثبات صدق گفتار خویش اقامه کند. بنابر این حرکت خورشید یا ماه، درست است که از کارهایی است که بشر از انجام آن

۱ـ *المیزان*، ج ۱، ص ۶ـ۸۲.

عاجز و ناتوان است، ولی اعجاز نخواهد بود؛ چون آنها کار خداست و مدعی نبوت یا امامت آنها را برای اثبات ادعای خود اقامه نکرده است.

۲ـ کاری که توسط مدعی انجام می‌گیرد، می‌باید مطابق خواستهٔ او باشد. کسی که مدعی نبوت است و مثلا می‌گوید برای اثبات صحت ادعای خودم کور را شفا می‌بخشم باید کور را شفا بخشد، اما اگر به جای شفا دادن کور وقتی دست بر سر او می‌کشد فرضاً کور کر هم بشود، اعجاز نکرده است، هر چند کاری که انجام گرفته، از توان دیگران بیرون است، مسیلمه کذاب که به دروغ ادعای پیامبری داشت وقتی شنید پیامبر عزیز اسلام (صلی الله علیه وآله) از آب چاه کم آبی در دهان مبارك کردند و بعد آن را در چاه کم آب ریختند و آب چاه زیاد شد، گفت من هم چنین می‌کنم. هنگامی که از آب چاه در دهان کرد و آن را در چاه کم آب ریخت، چاه به طور کلی خشك شد. و تعبیر «مطابقة الدعوی» در تعریف مرحوم خواجه نصیر طوسی اشاره به همین نکته و شرط است.

۳ـ کاری که به عنوان اعجاز صورت می‌گیرد، می‌باید مردم از انجام آن ناتوان باشند و راهی برای تعلم و تعلیم لان وجود نداشته باشد.

بنابر این سحر و غیر آن از علوم غریبه، اعجاز نیست؛ زیرا راه تعلیم و تعلم آنها باز است. ساحران فرعون وقتی اعجاز حضرت موسی (ع) را دیدند، نوع کار او را غیر از نوع کار خود دیدند و دانستند کار او از طریق تعلم و تعلیم و تقویتهای اکتسابی نفس و ظریف کاریهای معمول امکان ندارد، لذا همه به او ایمان آوردند.

فَأَلْقىٰ مُوسىٰ عَصٰاهُ فَإِذٰا هِيَ تَلْقَفُ مٰا يَأْفِكُونَ فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سٰاجِدِينَ قٰالُوا آمَنّٰا بِرَبِّ الْعٰالَمِينَ رَبِّ مُوسىٰ وَهٰرُونَ (۲۶/۴۸ـ۴۵).

اضافه بر این دایرهٔ سحر محدود است، و آنچه را ساحر فرا گرفته است، انجام می‌دهد و نمی‌تواند پاسخگوی هر نوع تقاضا باشد.

اما در اعجاز البته جایی که لازم باشد هر نوع اعجازی مردم بخواهند پیامبر آن را انجام می‌دهد و بسیاری از معجزات به همین کیفیت واقع شده است. البته در مواردی که اعجاز به حد لازم صورت گرفته است، به سؤال بهانه‌جویان پاسخ داده نخواهد شد.

۴ـ اعجاز می‌باید همراه «تحدّی» باشد؛ یعنی مدعی نبوت یا امامت، دیگران را به مقابله دعوت کند. البته این دعوت همان طوری که با صراحت قابل عمل است، با قرائن هم قابل انجام است.

کسی که بر موقف نبوت یا امامت ایستاده و به منظور اثبات ادعای خود دست به خرق عادت می‌زند طبعاً دیگران را به مقابله می‌خواند.

بنابر این هر کاری که همراه تحدی نباشد، اعجاز نامیده نمی‌شود، بلکه در اصطلاح کرامات نامیده می‌شود، مانند کرامات اولیا و صالحین و کرامات انبیا و امامان معصوم علیهم السلام قبل از نبوت و امامت. با توجه به شرایط مذکور وقتی مدعی نبوت کاری را که دیگران از انجام آن ناتوانند،

برای اثبات ادعای خویش انجام داد و همه را به مقابله دعوت کرد و کسی نتوانست با او مقابله کند و راهی برای تعلیم و تعلم آن نبود، دانسته می شود که کار او از طرف خداست و او در ارتباط با خدا دست به چنین کاری زده است و صدق ادعای او واضح می شود. همچنین دانستن اینکه کار او از جانب خداست، قید و شرط اعجاز نیست، بلکه نتیجهٔ اعجاز خواهد بود.

بنابر این موردی برای شرط پنجم که برخی از محققین آن را افزوده اند که می باید کار اعجازی او از طرف خدا باشد لازم به نظر نمی رسد؛ زیرا دانستیم که آن نتیجه کار اعجازی است نه شرط آن[1]

پیشنهاد اعجاز و بهانه‌جوییها

گروهی از منکران برای اینکه بتوانند صحت ادعای مدعی نبوت و رسالت را درک کنند، طلب اعجاز می کردند. این مطالبه بحق بود و پیامبر خدا برای روشن شدن ادعای خویش دست به اعجاز می زد و احیاناً مطابق خواستهٔ آنان اعجاز می کرد. در مقابل گروهی دیگر بودند که به منظور فوق طلب اعجاز نمی کردند، بلکه تنها بهانه‌جویی بود که بدین وسیله می خواستند پوششی برای انکار و کفر خویش فراهم آورند. به این نوع طلبها پیامبر پاسخ مثبت نمی‌داد؛ زیرا:

اولاً از آنجا که اعجاز به حد کافی انجام گرفته بود، ضرورتی بر این کار وجود نداشت و امکان بررسی ادعای پیامبر برای همه وجود داشت، و پیامبر هیچ گاه بدون اذن خدا دست به اعجاز نمی زد و این موارد جای اذن خدا نبود.

ثانیاً در پاره ای از موارد چیزهایی از پیامبر می خواستند که به اعجاز صورت دهد که امکان نداشت. از پیامبر می خواستند خدا را بیاورد، بدیهی است آوردن و آمدن مربوط به چیزی است که محدود و متناهی باشد و آن با نامتناهی بودن ذات پاك خدا نمی‌سازد و محال است.

وَقالوا لَنْ نُؤمِنَ لَكَ حَتّیٰ... تأتی باللّهِ والملائکة قَبیلاً (۱۷/۹۲ـ۹۰).

ثالثاً در برخی از موارد چیزی را می خواستند که اگر انجام می گرفت کسی باقی نمی ماند تا بتواند ایمان بیاورد. می گفتند به تو ایمان نمی‌آوریم تا که سنگهای آسمانی را پاره پاره بر سر ما بیفکنی؛ در صورتیکه اعجاز برای ایمان آوردن افراد موجود است و معنا ندارد به عنوان اعجاز و شاهد صدق ادعای پیامبر کاری انجام بگیرد که کسی باقی نماند.

وَقالوُا لَنْ نُؤمِنَ لَكَ حَتیٰ... تُسْقِطَ السَّماءَ کَما زَعَمْتَ عَلَیْنا کِسَفاً (۱۷/۹۲ـ۹۰).

رابعاً گاهی متوجه نبودند که مقام وحی و الهام شایستهٔ هر کسی نیست و می گفتند ما به تو

۱ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: علامه حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، چاپ قم، بی.تا، ص ۷۷ـ۲۷۵

ایمان نمی‌آوریم تا مثل آنچه بر پیامبران نازل شد، بر ما فرود آید.

وإذا جائَتهُمْ آیَةٌ قالوا لَنْ نُؤمِنَ حتی نُؤتیٰ مِثلَ ما اُوتِیَ رُسُلُ اللهِ اَللّهُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ (۶/۱۲۴).

این درخواستها اساساً به منظور امکان ایمان آوردن انجام نمی‌گرفت، لذا فایده‌ای در تکرار اعجاز نمی‌بود.

وَلَوْ اَنّنا نَزَّلْنا اِلَیْهِمُ اَلمَلائِکَةَ وَ کَلَّمَهُمُ الْمَوتیٰ وَحَشَرْنا عَلَیْهِمْ کُلَّ شَیءٍ قُبُلاً ماکانوا لِیُؤْمنوا اِلاّ اَنْ یَشاءَاللّهُ وَ لکنَّ اَکْثَرَهُمْ یَجْهَلونَ (۶/۱۱۱).

اعجاز و قانون علیت

درست است که اصل علیت از اصولی است که قابل استثنا و تخصیص نیست و کلیت و شمول آن همیشگی و جاودانی است، ولی این مطلب سبب نمی‌شود که علت در علل عادی منحصر شود، بلکه موجب آن نیست که علل عادی را منحصر به علل موجود بدانیم؛ زیرا ممکن است در آینده علل جدیدی کشف شود که تاکنون از آنها خبر نداشتیم چنانکه اگر دیروز آتش و خورشید را کانون حرارت می‌دانستیم به این معنا نبود که ممکن نیست در آینده کانونهای دیگری بر آن افزوده شود.

بنابر این همان طور که علل عادی در علل موجود منحصر نیست، همچنین علت، در علل عادی منحصر نخواهد بود بلکه علل غیر عادی که خارق‌العاده نام دارد نیز مشمول قانون علیت است و نسبت به آن استثنا نخواهد بود، پس اعجازها مطابق نظامی فوق طبیعی انجام می‌گیرد و بدون علت نیست، علت دیگری غیر از علل عادی دارد.

اشتباه مادیین که تصور می‌کردند اعجاز با قانون علیت نمی‌سازد و محکوم است؛ زیرا قانون علیت استثنا بردار نیست اگر استثنا بردارد کلیت خود را از دست می‌دهد و دیگر اعتبار قانونی ندارد، این بود که دایرهٔ علیت و معلولیت را منحصر به ماده می‌دانستند؛ در صورتی که دلیلی بر این انحصار نیست، اگر رگهای خشك شدهٔ چشم کور نمی‌تواند وسیلهٔ انتقال صور مرئیه به مغز باشد چرا ممکن نباشد از راه دیگری این کار انجام بگیرد. پس انحصار علل در علل عادی بی‌دلیل است و ممکن است براساس نظام دیگری که نسبت به نظام مادی برتر است، اصل علیت مورد پیدا کند.

نشانهٔ تفوق نظام اعجاز بر نظام موجود آن است که هیچ‌گاه در مقابل اعجازها نظام ماده و طبیعی با آن تزاحم نداشته است، هر پیامبری که خواسته اعجاز کند، توانسته است و چیزی مانع او نشده است. به همین دلیل می‌گوییم نظام اعجازی که خود مشمول اصل علیت است، بر نظام علل عادی حاکم است. معنای حکومت آن نیست که نظام اعجازی با اصل علیت نمی‌سازد، بلکه نظام

اعجازی براساس اصل علیت تأثیر می‌گذارد و شرایط و احکام اصل علیت را واجد است، و همان‌طور که اگر مصداقی از علل عادی بر مصداق دیگر غلبه کند، منافات با اصل علیت ندارد. همچنین غلبه نظام اعجازی بر نظام عادی و معمولی منافات با این اصل نخواهد داشت.

کیفیت صدور اعجاز و تأثیر آن

اعجاز برای تصدیق ادعای رسالت و نبوت است و در این جهت تفاوتی ندارد که اعجاز توسط شخص مدعی صورت گیرد، یا به سببی از اسباب دیگر؛ سنت الهی بر آن است که کارها را با اسباب انجام دهد؛ منتها گاهی اسباب اعجاز را خودِ نفس انبیا قرار داده، به این معنی که قدرت کار غیرعادی را به خود پیامبران می‌دهد، مانند احیای مرده به دست عیسی بن مریم (علیه السلام) وَاِذْتُخْرِجُ الْموتیٰ بِاِذْنِی (خطاب به حضرت عیسی می‌فرماید به یاد آور نعمتهایی را که بر تو و مادرت ارزانی داشتیم از جمله) «وقتی که به اذن من مردگان را زنده می‌ساختی» (۱۱۰/۵).

این نوع از اعجاز با توحید منافات ندارد؛ زیرا این کارها به قدرت خداست که انجام می‌گیرد و از حیطهٔ قدرت او بیرون نیست، هنگامی شرك خواهد بود که موجودی بدون بستگی و نیاز به خدا دست به کاری بزند و به اصطلاح اگر پیامبر یا سبب دیگر در طول وجود و قدرت خدا قرار گرفته باشد، شرك نیست و اگر در عرض وجود خدا و قدرت او باشد، شرك است و آنچه در اینجا مطرح است، قدرت با اذن خداست که همان قدرت طولی است و همان‌طوری که تأثیر اسباب عادی منافات با توحید ندارد. همچنین تأثیر اسباب غیرعادی شرك نخواهد بود و اگر بنا باشد که تأثیر سبب غیرعادی شرك باشد، تأثیر اسباب عادی، نیز شرك خواهد بود.

گاهی سبب اعجاز غیرنفس پیامبر است، پیامبر از خدا می‌خواهد و خدا اعجاز را با اسباب مربوط محقق می‌کند، بسیاری از اعجازها به همین شکل انجام گرفته است و هر کدام از این دو نوع باشد اعجاز است.

تأثیر نفس پیامبران یا عوامل دیگر که خدا در اعجاز، مقرر فرموده است، مانند چشم‌بندی نیست که به نظرها چنین آید و در قوه متخیلهٔ حاضران تصرف شود؛ چون اگر چنین بود، اختصاص به پیامبران نداشت؛ چشمبندان هم می‌توانستند ادعای نبوت کنند، و راه برای تعلیم و تعلم آن باز بود و اعجاز به حساب نمی‌آمد؛ و از طرفی لحظاتی به چشم چنین می‌آمد و بعد خلاف آن کشف می‌شد. کورانی که به دست عیسی بن مریم شفا یافتند، برای همیشه شفا یافتند و چشم‌بندی نبود که پس از مدتی معلوم شود که هنوز کورند. بنابراین تأثیر اعجاز یك تأثیر واقعی است و با تصرف در قوای ادراکی انسان سازش ندارد و تفاوت ماهوی و حقیقی با اینگونه کارها دارد.

۱۱

اعجاز قرآن

پیامبر اسلام ـ که رسالت او به همهٔ انسانها و در همهٔ زمانهاست و به زمان معیّنی محدود و محصور نیست ـ شایسته بلکه لازم بود دارای معجزه‌ای باشد که همواره در طول زمانها باقی بماند، معجزه‌ای جاویدان و همیشگی.

معجزهٔ جاویدان پیامبر اسلام (علاوه بر معجزات مشابه معجزات انبیای دیگر که مکرر از او به عرصهٔ ظهور رسیده است)، قرآن کریم است، که همیشه در میان مردم موجود و از حوادث روزگاران مصون است و در آیهٔ ۹، سورهٔ حجر، حفاظت و مصونیّت آن از جانب خداوند عالم تضمین شده است.

إنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإنّا لَهُ لَحافِظُونَ.

معجزه‌ای که پیغمبر اکرم (ص) با آن تحدی کرده، قرآن کریم است. قرآن مکرراً در آیات زیر اعلام اعجاز کرده و به تمام افراد بشر در همهٔ زمانها تحدی و اتمام حجت کرده و مخالفان را به معارضه طلبیده است. گاه به آوردن یك سوره همانند قرآن و گاه ده سوره و گاه به آوردن کتابی همانند قرآن:

وَإنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ... (۲۳/۲).

أمْ يَقُولونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتوا بِسورةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دونِ اللهِ إنْ كُنْتُم صادقينَ (۳۸/۱۰).

أمْ يَقُولونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إنْ كُنْتُمْ صادِقينَ فَإنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَموا أنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأنْ لاإلهَ إلاّ هُوَ فَهَلْ أنْتُمْ مُسْلِمونَ (۱۳/۱۱ و ۱۴).

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلی اَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَاالْقُرْآنِ لایَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْکانَ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ ظَهیراً (۸۸/۱۷).

ما در این نوشتار[1] اعجاز قرآن را به طور اختصار از چند جهت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دریچه‌های اعجاز قرآن

۱ـ اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت

قرآن به زبان عربی نازل شده است و مانند سایر گفتارهای عربی یا غیر عربی دیگر، از کلمات، و کلمات آن نیز از حروف معیّن و مشخصی ساخته شده است که در اختیار بشر قرار دارد؛ ولی چگونه است که بشر نمی‌تواند مانند قرآن را بیاورد؟ همانند یك گیاه که مواد ترکیبی و فرمول ترکیب آن مشخص شده است، ولی بشر نمی‌تواند از ترکیب همان مواد با همان فرمول معیّن گیاه زنده را بسازد.

هندسهٔ کلمات قرآن بی‌نظیر است نه کسی توانسته کلمات قرآن را بدون آنکه به زیباییهای آن لطمه وارد کند پس و پیش کند، و نه کسی توانسته است مانند آن را بیاورد. اسلوب قرآن نه سابقه دارد و نه لاحقه؛ یعنی، نه قبلا کسی با این سبك سخن گفته است، و نه بعداً کسی ـ با همهٔ دعوتها و مبارزه طلبیهای قرآن ـ توانسته است با آن رقابت کند و یا از آن تقلید کند. قرآن از انسجام و آهنگ ویژه‌ای برخوردار است که در هیچ نثری تاکنون دیده نشده است و هیچ نثری مانند قرآن، پذیرش آهنگهای متناسب با عوالم معنوی را ندارد.[2]

عبدالقاهر جرجانی مبتکر علوم بلاغت، علم معانی و بیان را برای درك اعجاز قرآن بنا نهاد و به همین منظور دو کتاب *اسرار البلاغه* و *دلائل الاعجاز* را به نگارش درآورد.

رافعی در کتاب *اعجاز القرآن*، بلاغت قرآن را مورد سنجش قرار داده است. از سخنان او چنین است:

«فصاحت قرآن مافوق فصاحتهای فنی است که علوم بلاغتی از آن گفتگو می‌کند.»

«حقیقت اعجاز قرآن یکی از اصول لاینحل و مطالب مرموز تاریخ است که تاکنون هیچ کس

۱ـ در این بخش (اعجاز قرآن) در مواردی از کتاب وحی و نبوت و همچنین در برخی از موارد از کتب دیگر مانند تفسیرالمیزان، و تفسیر طنطاوی، و مقدمهٔ تفسیرالبیان، والمعجزة الخالدة و الهیئة والاسلام، و اعجازالقرآن، یا ترجمهٔ آنها، و گفتارهای ضمیمه زندگانی محمد (ص) و اعجاز قرآن از نظر علوم روز و غیره مطالبی آورده شده است.

۲ـ پس از اختراع رادیو، هیچ سخن روحانی نتوانست با قرآن از نظر زیبایی و تحمل آهنگهای روحانی برابری کند. علاوه بر کشورهای اسلامی، کشورهای غیراسلامی نیز از نظر زیبایی و آهنگ قرآن را در برنامه‌های رادیویی خویش گنجانیدند.

کاملا به کشف آن موفق نگشته ...»

«در طول روزگار عقول بشری بر قرآن برتری نیافته است، و پیوسته آراء و افکار انسانی نسبت به آن پَست و ناچیز به‌شمار می‌آید، و این خود بهترین وجه برای اعجاز آن است.»

«یگانه مبین اهمیت اصول بیانی قرآن، همانا دقت نظر در حقیقت معنی و ارتباط آن با نفس انسانی و طبقه‌بندی معانی، و تطبیق درجات افکار، و ارتباط آن با سیاق الفاظ دیگر از اشباه و نظایر آن است... و نظر در وجوهی که به مناسبت آنها الفاظی انتخاب شده است، و همچنین نظر در روابط الفاظ و معانی و حروف وصیغ، و تناسب آنها با ویژگیهای صوتی، و موقعیت آن در دلالت وضعی و توجه به سیاق کلام و وجه حذف و ایجاز و تکرار، و جز اینها که همهٔ آنها به بهترین وجه در قرآن رعایت شده است، و بدون هیچ گونه تصنع و تکلف چنان است که همهٔ آن در یك قالب ریخته شده است و این نکات به آن درجه‌ای که در قرآن است در بلاغت انسانی پیدا نمی‌شود...».

«هر کدام از کلمات قرآن دارای روحی متناسب با حالت ترکیب، و با نظم و روش کلام است که در ترکیبات دیگران وجود ندارد، و از آن روح جز به اعجاز نمی‌توان تعبیر کرد.»

«هرگاه عبارات قرآن تبدیل به عبارات دیگر شود، در حکم ترجمه محسوب می‌شود، هر قدر در کلمات فصحا تفحص کنیم، ترکیبی که قابل مقایسه با قرآن باشد، یافت نمی‌شود، و بخوبی واضح است که از صنع انسانی است و دارای طراوت کلام الهی نیست و در مقایسه با قرآن انحطاط آن معلوم می‌شود.»

«از امورِ شگفت دیگر آن است که تأمل در سیاق قرآن موجب حیرت می‌گردد، بدان جهت که از یك نظر تصور می‌شود که الفاظ آن در سیاق و ترتیب، تابع معانی هستند؛ پس از دقت دیگر چنین می‌نماید که معانی آن پیرو الفاظ است؛ دوباره این گمان دگرگون شده، همواره این کشمکش فکری و تبدل رأی مادام که نظر و دقت انسان در قرآن باقی است موجود است، و از صورت اول به صورت دوم و از صورت دوم به صورت اول منتقل می‌شود و فکر و نظر بر یك جهت استقرار پیدا نمی‌کند، و این معنی شبیه به تجاذب بین دو روحی است که تناسب کامل با یکدیگر دارند و هر کدام متمایل به دیگری هستند و معلوم نیست تمایل کدامیك بیشتر از دیگری است».

معارضه با قرآن

تاریخ به خوبی نشان می‌دهد که اعراب اصیل و خالص زمان پیغمبر از نظر سخن‌سرایی و نکته‌سنجی و ریزه‌کاریهای ادبی به جایی رسیده بودند که بی‌سابقه بود؛ به طوری که نسلهای بعد هم نتوانستند قدم در جای قدم آنها بگذارند، و می‌توان گفت در فصاحت و بلاغت و محسنات کلام به آخرین درجات کمال رسیده بودند.

قرآن در این یگانه صفت که عرب جاهلی به آن می‌نازید با آنها به معارضه برخاست و غرور

آنها را تحریك کرد، تا آن حد که در هم ریختن اساس عقاید دینی آنها را منوط به آن کرد که آنان قدرت آوردن مثل قرآن را ندارند؛ ولی قریش و سایر اعراب در برابر دعوت قرآن به معارضه که می فرمود: **وَ اِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلیٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدائَکُمْ مِنْ دُونِ اللهِ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ** (۲۳/۲)، پاسخی جز عجز و ناتوانی نداشتند، لذا میدان را خالی کرده پا به فرار گذاردند؛ چنانکه قرآن نقل می کند: **أَلا إِنَّهُم یَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِیَسْتَخْفُوا مِنْهُ الاٰحینَ یَسْتَغْشُونَ ثِیابَهُم یَعْلَمُ مَا یُسِرُّونَ وَ مَا یُعْلِنونَ...** (آنها دلهای خود را از قرآن برمی گردانند تا از آن، خود را پنهان دارند. بدانید آنگاه که آنها سر در جامه فرو می برند، خدا می داند آن را که پنهان می دارند و آن را که آشکار می سازند...) (۵/۱۱).

ابن هشام مورّخ معروف می نویسد[۱] جماعتی از قریش در موسم حج پیش ولید بن مُغیره گردآمدند. او به آنان گفت: «مردم قریش، و کاروانهای عرب بزودی فرا می رسند و عرب ندای محمد را شنیده، همگی یك رأی شوید و درباره او یك سخن بگویید تا سخن یکی دیگری را تکذیب نکند.» گفتند: «تو ای عبد شمس رأی ده و ما از آن متابعت می کنیم.» گفت: «شما بگویید.» گفتند: «ما می گوییم او کاهن است»، ولید گفت: «او زمزمهٔ کاهنان را ندارد.» گفتند: «می گوییم مجنون است!» گفت: «در او وسوسهٔ دیوانگان نیست» گفتند: «می گوییم شاعر است»، ولید اقسام شعر را برشمرد و گفت: «به همه اقسام شعر دانا هستیم، گفتار او شعر نیست»، گفتند: «می گوییم ساحر است» گفت: «او اعمال ساحران را ندارد»، گفتند: «پس تو چه می گویی؟» گفت: **«وَاللهِ إِنَّ لِقَوْلِهِ لَحَلاوةً، وَ إِنَّ أَصلَهُ لَغَدِقٌ وَ إِنَّ فَرْعَهُ لجناة»** (سخن او حلاوت مخصوصی دارد و دارای ریشه و شاخه های نیکوست.) سپس افزود: بهترین رأی آن است که بگوییم «گفتار او سحر است که به وسیله آن مرد را از پدر و برادر و همسر و خویشان جدا می سازد»!

در تاریخ اسلام ملحدان زیادی پیدا شده اند[۲] که برخی از آنها از بزرگان سخن در زبان عربی

۱ـ *سیره ابن هشام*، ص ۲۸۸.

۲ـ طی قرون بعد از نزول قرآن، صدها قهرمان ادب و دانش در شعر و سخن مانند جَریر، فَرَزْدَق، ابن مقفع، ابوتمّام، ابن فارض، ابن عمید و... طلوع کردند، و نه تنها نیروی معارضه با قرآن را نداشتند، بلکه همه به اعجاز قرآن اعتراف کردند و جز اینکه آن را وحی الهی بدانند، گزیری نداشتند. از جمله نوشته اند:

چهار نفر از مشاهیر مادیین عرب، عبدالکریم بن ابی العَوجاء و ابوشاکر، و عبدالله بن المقفع، و عبدالملك البصری در مسجدالحرام گرد آمده، در مورد حج و اسلام و پیامبر سخن می گفتند و ناراحتی خود را از نیرومندی مسلمانان بازگو می کردند. سپس به اتفاق آرا تصمیم گرفتند با قرآن که اساس و محور اسلام است، معارضه کنند. هر یك از آنها تعهد کرد که تا یك سال ربع قرآن را مورد نقض قرار دهد. سال دیگر که در موسم حج به همدیگر رسیدند و از عملکرد همدیگر جویا شدند، هر کدام آیه ای را ذکر کردند که آنها را به حیرت انداخته و به زانو در آورده و او از معارضه چشم پوشیده: ابن ابی العوجا گفت: آیه **لَوْکانَ فیهِما آلِهَةٌ إِلاَّاللهُ لَفَسَدَتا** (۲۲/۲۱) مرا به ←

شمرده می‌شوند، و احیاناً به منازعه با قرآن برخاسته‌اند، ولی تنها کاری که کرده‌اند این بوده است که کوچکی خود، و عظمت قرآن را روشنتر کرده‌اند!

در تاریخ از ابن راوندی، ابوالعلاء معری، یا ابوالطیب متنبّی شاعر نامدار عرب داستانها در این زمینه آمده است.

عجیب این است که کلام خود پیغمبر که قرآن بر زبان او جاری شده است، با قرآن متفاوت است، از رسول اکرم (ص) سخنان زیادی به صورت خطبه، دعا، کلمات قصار، حدیث باقی مانده است و در اوج فصاحت است، اما به هیچ وجه، رنگ و بوی قرآن را ندارد. این خود می‌رساند که قرآن و سخنان شخص پیغمبر از دو منبع جداگانه است. علی علیه‌السلام که سرآمد فصحا و بلغاست، آنگاه که در ضمن خطبه‌های غرّا و فصیح و بلیغش، آیه‌ای از قرآن می‌آورد، آن آیه کاملا متمایز است.

تحدی قرآن و دعوت بُرهانی آن هنوز همچنان مانند کوه پابرجاست، و برای همیشه باقی خواهد بود، همواره مسلمانان با ایمان مردم جهان را دعوت می‌کنند که در این مسابقه شرکت کنند و اگر مثل و مانندی برای قرآن پیدا شد، آنها از دعوی و ایمان خود صرف نظر می‌کنند، ولی اطمینان دارند که چنین چیزی میسّر نیست.

استعمارگران غرب برای تضعیف مقام قرآن تلاش کرده و می‌کنند. مدعیان دروغین پیروی مسیح برای پایین آوردن عظمت اسلام در هر سال و هر ماه اموال گزافی خرج می‌کنند. سیاست‌بازان و گردانندگان سیاست جهان قرنهاست که برای زیر سلطه در آوردن کشورهای اسلامی و چپاول ثروت آنها به طور آشکار و نهان با قرآن مبارزه می‌کنند[1] ولی هیچ‌گاه به خود ندیده‌اند که هیأتی از سخنوران جهان را تشکیل دهند که بتواند به فریاد تحدّی قرآن پاسخ گوید و لااقل یك سوره مانند قرآن را پرداخته به جهانیان عرضه دارد.



حیرت انداخته. دیگری آیهٔ **یا اَیُّهَاالنّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاْستَمِعوُا لَهُ إنَّ الَّذینَ تَدْعُونَ مِنْ دونِ اللهِ لَنْ یَخْلُقُوا ذُباباً...** (۷۳/۲۲) را خواند و گفت: این آیه مرا متحیّر ساخته و به خود مشغول کرده است. سوّمی گفت آیهٔ **یا أرضُ اَبْلَعی ماءَكِ وَ یا سَماءُ اَقْلِعی** (۱۱/۴۴) چنان مرا متحیّر کرده که دیگر به آیه دیگر نرسیده ام! چهارمی اظهار داشت: من در آیهٔ **فَلمَّا اَستَیْأسُوا مِنهُ خَلصُوا نجیّاً** (۱۲ / ۸۰) متحیّر مانده ام، بلاغت توأم با ایجاز این آیه چنان مرا در تفکر فرو برده که به دیگر آیات نپرداخته ام. در این هنگام امام صادق علیه‌السلام که از کنار جمع آنها عبور می‌کرد به آنان اشاره کرد و این آیه را تلاوت فرمود: «**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الاِنْسُ وَالجِنُّ عَلیٰ اَنْ یأتُوا بِمِثْلِ هذاالقُرآنِ لا یأتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهیراً**» (۱۷ / ۸۸).

۱ـ معروف است گلادستون نخست‌وزیر انگلیس قرآن را به مجلس عوام آن کشور برد و گفت تا این کتاب باشد سیادت انگلیس در ممالك اسلامی محال است.

۲ـ اعجاز قرآن از نظر علّو معنی و محتوا

قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تحدی نمی کند، بلکه از لحاظ معنی نیز به تروی فکری همهٔ انس و جن پیشنهاد معارضه می دهد؛ زیرا کتابی است که بر برنامهٔ کامل زندگی انسانی با ابعاد گسترده آن مشتمل است.

انسان در مکتب قرآن از انسانی که بشر از راه حس می شناسد، گسترده تر است. انسانی که بشر از راه حس می شناسد در میان دو پرانتز (تولد تا مرگ) قرار دارد و قبل و بعد این پرانتزها را تاریکی گرفته است و از نظر حس مجهول است. ولی انسان قرآن این پرانتزها را ندارد، و از دو طرف به مبدأ و معاد می پیوندد. برنامه‌های وسیع و پهناور قرآن برای سازندگی انسانها که هر گوشه ای از اعتقادات و اخلاق و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته است، و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می کند، بر پایه و اساس «توحید» یعنی ایمان به خدای یگانه قرار داده شده است، و همهٔ اصول معارف آن از توحید، استنتاج، و پسندیده ترین اخلاق انسانی از همان اصول متخذ و جزء برنامه شده است. سپس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر بررسی شده است، و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می گیرد، تنظیم شده است.

در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب که باشد اگر تجزیه و تحلیل شود، به «توحید» باز می گردد. و توحید نیز اگر به اصطلاح ترکیب و تفریع شود، همان احکام و مقررات فرعی را تشکیل می دهد، و به عبارت کوتاه توحید و احکام اسلام با تجزیه و ترکیب به یکدیگر برمی گردند.

قرآن به یك معنی کتاب «انسان شناسی» است، اما آن سان که خدای انسان او را آفریده است، و چون کتاب انسان‌شناسی است، پس کتاب خداشناسی نیز هست، زیرا سرشت روح انسان از خدا و به سوی خداست، و اگر انسان خود را بشناسد، خدا را شناخته است، و تا خود را نشناسد، خدای خود را به درستی نمی تواند بشناسد. و از طرف دیگر تنها از طریق شناختن خداست که انسان به واقعیت حقیقی خود پی می برد.

قرآن پیوند و ارتباط با خدا را در همهٔ شؤون زندگی انسانها جریان می دهد. قرآن خدا را مانند گروهی از فلاسفه (البّته نه فلاسفه ای که در دامان قرآن پرورش یافته اند)، یك موجود بیگانه با بشر معرفی نمی کند، که او را صرفاً محرك اوّل یا واجب الوجودی که فقط او را آفریده است بشناسند.

در منطق قرآن خدا در همهٔ صحنه های زندگانی بشر حاضر است، و به او نزدیکتر از رگ گردن او است. آنان را که به او ایمان دارند، دوست دارد، آنان نیز او را دوست دارند **يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ** (۵۴/۵).

خداوند قرآن یك «مطلوب و محبوب» است. مایهٔ دلبستگی بشر است، روح بشر را مشتعل و آماده فداکاری در راه حق می‌کند، احیاناً خواب شب و آسایش روز را از او می‌گیرد، زیرا به صورت عالیترین «ایده» در زندگی او تجلّی می‌کند. او دلهای بشر را به خود جذب می‌کند و به آنها آرامش می‌بخشد: **اَلاٰ بِذِکْرِاللّٰهِ تَطْمَئِنُّ اَلْقُلُوبُ (۲۸/۱۳).**

در منطق قرآن تمام موجودات از عمق و ژرفای وجود خود با او سَرو کار دارند، او را ثنا و تسبیح می‌گویند، **وَ اِنْ مِنْ شَیءٍ اِلاّٰ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ (۴۴/۱۷).**

قرآن عبادت خدای متعال را به دور از زندگی و فعالیتهای آن و بهره‌گیری از مواهب این جهان نکرده، بلکه روح معنویت به آنها دمیده، زندگی را با معنی دمساز می‌کند، و صحنه‌های گوناگون زندگی را چه در حالات شخصی، چه در زندگی خانوادگی و چه در زندگی اجتماعی تبدیل به عبادت کرده و به «وجه‌الله» پیوند می‌دهد.

قرآن نه تنها انسان را از صحنه‌های زندگی به دور نمی‌کشاند، بلکه به آنها لذت و صفای روحانی می‌بخشد، و دل انسان را که به تمتعات مادی قانع نمی‌شود سیراب می‌سازد، و با پیراستن صحنه‌های زندگی از قبایح و مفاسد، از بدبختی‌هایی که زندگی با صفای انسانها را آلوده می‌کند، جلوگیری کرده به انسان سعادت کامل می‌دهد.

۳ـ اعجاز قرآن از نظر نبودن اختلاف در آن

قرآن یك کتاب ریاضی یا حقوقی، فقهی، علمی یا اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و غیره نیست که یك مؤلف یا عده‌ای از مؤلفین آن را تألیف کرده و به مردم عرضه کرده باشند، بلکه قرآن گردآوری شدهٔ آیاتی است که به تدریج در عرض ۲۳ سال در حالات گوناگون و شرایط مختلفی بیان شده و گاهی در مکّه، و زمانی در مدینه، در شب و روز، در حضر و سفر، در میدان جنگ و به هنگام صلح، در فشار و سختی، در فتح و پیروزی، در حال غنا و فقر، و امنیت و ناامنی، در عافیت و بیماری، و غم و شادی، در محضر دوست و دشمن، و غالباً فی المجلس، در موضوعات گوناگونی از معارف الهی و فضایل اخلاقی و تشریع قوانین دینی نازل شده است. قرآن، کتابی نیست که قبلا دارای پیش‌نویس بوده یا بعداً مورد حك و اصلاح قرار گرفته باشد. با وجود این، کوچکترین اختلاف و تناقض و منافاتی در میان مطالب آن وجود ندارد. پاره‌ای، توضیح پاره‌ای دیگر و آیه‌ای مفسّر آیه‌ای دیگر و «مجموع» آن شاهد و گواه بر «مجموع» است. در قرآن به مناسبتهای مختلف چه بسا سرگذشتی دوبار یا بیشتر ذکر شده و در عین اینکه تنوع دارد و در هر بار نکته یا نکته‌هایی را بیان کرده، کوچکترین اختلافی در میان آنها نیست. جای تردید نیست که آیات پراکندهٔ قرآن با ویژگیهایی که گفته شد. اگر از منبع وحی نبود باید به هنگام گردآوری و تدوین، در آن اختلاف و ناهماهنگی زیادی دیده شود چنانکه خود قرآن می‌فرماید:

اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ وَ لَوْکانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِاللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثیراً (آیا در قرآن تدبّر و تأمل نمی کنند اگر از پیش خدا نیامده بود حتماً در آن اختلاف زیادی پیدا می کردند) (۸۲/۴).

زیرا اولاً آثار فکری انسان دایماً دستخوش تحوّل و تکامل است و این حقیقت را در زندگی خویش دریافته که هر روز خود را کاملتر از روز سابق می بیند، و تدریجاً به اشتباهاتی که در گذشته از وی صادر شده پی می برد. این حقیقتی است که هر انسان عاقلی به آن اعتراف دارد.

ثانیاً گفته های یك انسان در طول زندگی به سبب مقتضیات موجود در هر حالی، و تحت تأثیر اوضاع و احوال خارجی، و همچنین حالات گوناگون خود انسان در طول زندگی از جوانی و پیری و غنا و فقر و ترس و امنیت و غم و شادی و صحت و مرض و غیره، در برخورد با دوست همراز یا دشمن خرده گیر، متفاوت و مختلف است، دایماً در معرض دگرگونی، تغییر و اشتباه و تصحیح است و طبعاً هماهنگ و یك گونه نمی تواند باشد.

ثالثاً افراد عاقل و خردمند و با تجربه می‌دانند کسانی که کار آنها بر دروغ و افترا استوار باشد، بدون شك و خواه ناخواه در گفتار و رفتار خود دچار اختلاف و تناقض می شوند، بخصوص اگر سالیان درازی در میان مردم زندگی کنند. چنین افرادی هر چه بخواهند خود را از تناقض و اختلاف مصون بدارند، ناخودآگاه به سوی تناقض کشیده می شوند، و این نتیجهٔ مستقیم انحراف از حقیقت و راستی است؛ تا آنجا که در مَثَل آمده است «دروغگو حافظه ندارد»!

۴ـ اعجاز قرآن از نظر جاذبه

هر شنونده ای که دارای وجدان بیدار است هنگامی که قرآن را مطالعه کند، درك می کند این سخنان جاذبه فوق العاده ای دارد، سخنانی است که از ناحیهٔ ذات مقدس خداوند خطاب به انسانها صادر شده است. همین خود علتی است که بشر از ساختن و پرداختن مانند آن عاجز مانده است؛ زیرا اگر بشر کلامی را از خود ساخته به خدا نسبت دهد، دروغ خواهد بود و هرگز سخن دروغ نمی تواند چنان جاذبه و قدرت تأثیری داشته باشد.

مطالبی که خدای متعال در قرآن با بشر در میان گذاشته و بیانی که با آن سخن گفته به صدق و راستی آن گواهی می‌دهد. شاید این همان جاذبه است که معارضان پیغمبر اکرم، و آنهایی که اصرار داشتند به هر قیمت که باشد پیامبر و آیین او را نابود سازند به آن اعتراف داشتند و به همین دلیل از روی ناچاری آن را سحر نامیدند. خود قرآن در این باره چنین می گوید:

وَقالُوا مَهْماتَأْتِنا بِهِ مِنْ آیَةٍ لِتَسْحَرَنا بِها فَما نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنینَ (گفتند: هر آیه ای که برای ما بیاوری تا ما را با آن سحر کنی، ما به تو ایمان آور نیستیم) (۷/ ۱۳۲).

فَقالَ الَّذینَ کَفَرُوا مِنْهُم اِنْ هذا اِلاّ سِحْرٌمُبینٌ (کافران گفتند (قرآن) جز سحری آشکار نیست) (۵/ ۱۱۰).

وَاِنْ یَرَوا آیَةً یُعْرِضُوا وَیقولوا سِحرٌ مُسْتَمِرٌ (و اگر آیتی را می بینند روگردان شده می گویند سحر دائمی است) (۵۴/۲).

فَلَمّا جائَهُمُ الْحَقُّ مِن عِنْدِنا قالوُا اِنَّ هذا لَسِحْرٌ مُبینٌ (هنگامی که حق از ناحیهٔ ما به ایشان رسید گفتند: آن جز سحر آشکار نیست) (۱۰/ ۷۶).

انسان وقتی گوش دل به قرآن فرا می‌دهد، با جان خود درک می کند که خدا از طریق آیات آن با ما سخن می گوید و حلاوت سخن خدا را در روح خود احساس می کند. انسان از طریق قرآن خود را درمی‌یابد، هستی را معنی‌دار می بیند و خود را به ابدیت پیوسته می بیند. بر عقده های درونی پیروز می شود و از اسارت نفس آزاد می گردد. وحشت مرگ که انسان به علت هراس از آن تن به ذلت و خواری و تسلیم می‌دهد، از او فرو می‌ریزد، و به جای آن، دلش آکنده از ترس عواقب اعمال سوء می شود که در زندگانی ابدی دامنگیر او خواهد شد.

اللهُ نَزَّلَ اَحسَنَ الْحَدیثِ کِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِیَ تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلوُدُ الَّذینَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ (۳۹/ ۲۳).

درک دقایقی که در ارتباط با علوم مختلف، در قرآن وجود دارد، برای کسانی میسر است که در علوم بهره کافی دارند. صحت و متانت قوانین قرآن برای دانشمندان حقوق قابل درک است، ولی قرآن کتابی است که مجموع انسانها را مخاطب قرار داده است و این جاذبه و تأثیر قرآن است که انسانها را از هر طبقه به سوی قرآن می کشاند.

خداوند قرآن را «**آیاتِ بیّنات**» «نشانه های روشن خدا» «**نور**» «**هدایت**» «**شفا**» و «**رحمت**» می نامد. به همین دلیل است که در دهها آیه امر می کند که در قرآن تفکر و تدبر کنید:

اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرآن اَمْ عَلی قُلوبٍ اَقْفالُها (۴۷/ ۲۴).

علی علیه السلام پرورش یافتهٔ ممتاز قرآن، در خطبه ای که متقین را وصف می کند می فرماید «یستثیرون به دواء دائهم» (آنها درمان دردهای جانکاه خود را در قرآن می جویند).

هرگز نمی توان گفت سخنی که این چنین جاذبه و قدرت تأثیر دارد، راست نیست، و پیامبر آن را برای تأمین موقعیت اجتماعی خود به خدا تهمت بسته است. گذشته از این اگر قرآن ساخته و پرداختهٔ خود پیامبر بود که برای بالا بردن شخصیت خود در میان مردم آن را به خدا می بسته است، بایستی آیات زیادی به عنوان کلام الهی در بزرگداشت مقام شخص خود در آن بیاورد؛ در صورتی که بالعکس مدحی در آن نسبت به شخص پیغمبر جز در موارد نادری که ضرورت اقتضا کرده، دیده نمی شود، و هرچه مدح و تمجید فوق العاده در آن است به قرآن و اسلام و هدایت با آن مربوط می شود. آنگاه می گوید: **اِنَّكَ لاتَهْدی مَنْ اَحْبَبْتَ وَلکِنَّ اللهَ یَهْدی مَنْ یَشاءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهتَدینَ** (۲۸/ ۵۶). قرآن جز در چند مورد از پیغمبر اکرم اسم نبرده، و مواردی که از او بدون ذکر اسم مدح شده است، از این قبیل است:

رسولٌ کریمٌ (پیامبری گرامی).

بِالْمُؤمِنینَ رَئُوفٌ رَحیمٌ (نسبت به مؤمنان مهربان و دلسوز است) (۹/ ۱۲۸).

لَقَد کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللهِ اُسْوَةٌ حسنةٌ (برای شما در رسول خدا الگوی خوبی است) (۳۳/ ۲۱).

اَلَّذی یَریكَ حینَ تَقُومُ وَتَقَلُّبَكَ فِی السّاجِدینَ (خدا ترا هنگامی که می‌ایستی و میان سجده کنندگان به سجده در می‌آیی می‌بیند) (۲۶/ ۲۱۹). شاید بالاترین مدحی که در قرآن از شخص پیغمبر اکرم شده این آیه باشد: وَ إنَّكَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ (تو دارای اخلاق بزرگی هستی) (۶۸/ ۴). ولی در برابر آن گاهی او را مورد عتاب قرار می‌دهد، و در «سورهٔ محمد (ص)، آیه ۱۹» و «سورهٔ نصر، آیه ۳» و «سورهٔ غافر، آیه ۵۵» و «سوره نساء، آیه ۱۰۶» او را امر به استغفار و طلب آمرزش از درگاه الهی می‌کند.

گاهی می‌بینیم به او می‌فرماید:

فَاسْتَقِمْ کَما اُمِرتَ وَمَنْ تابَ مَعَكَ (آن گونه که به تو امر شده استقامت کن!) (۱۱/ ۱۱۲).

در حدیث است که پیامبر فرمود: «سورهٔ هود مرا پیر کرد»[1] به علت آنکه در آن همین آیه است. و در جای دیگر به او چنین تشدید می‌کند:

یٰا اَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیلَ اِلاّ قَلیلاً نِصفَهُ اَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلیلاً (ای لباس به خود پیچیده، شبرا تا صبح جز اندکی به پا ایست، نصف آن را، یا کمی از آن بکاه!) (۷۳/۲).

بالاخره قرآن به او امر می‌کند خود را به مردم چنین معرفی کند:

قُلْ إنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحیٰ إلَیَّ اَنَّمَا إلٰهُکُمْ إلٰهٌ واحِدٌ فَمَنْ کانَ یَرْجُو لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَلا یُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ اَحَداً (بگو من انسانی مانند شما هستم جز آنکه به من وحی می‌شود که پروردگار شما یکی است، هر کس امید لقای پروردگارش را می‌برد، عمل صالح کند و به پروردگار خود احدی را شریک نسازد) (۱۸/۱۱۰).

۵ـ اعجاز قرآن از نظر اخبار از غیب

منظور از غیب در اینجا امور مخفی و پنهانی است که با وسایل و اسبابی که بشر در اختیار دارد، اطلاع از آنها امکان‌پذیر نیست، و به نیروی اندیشه و فکر و برهان و محاسبات نمی‌توان آن را کشف کرد. در چنین شرایط اخبار از غیب اعجاز است.

در موارد مختلف قرآن، به این چنین اخباری برخورد می‌کنیم. در حین نزول این آیات که متضمن اخبار از غیب است، درست و نادرستی آنها را نمی‌شد معلوم کرد، ولی گذشت زمان صحت

۱ـ شَیَّبَتنی سورةُ هودٍ و اَخَواتِه.

و صدق آنها را به ثبوت رسانید، و در زمرهٔ ادلّه اعجاز قرآن قرار گرفت، مانند این آیه: **الم. غُلِبَتِ الرُّومُ فی اَدْنَی الاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ** (روم در نزدیکترین زمین خود (یعنی دمشق و انطاکیه که به پایتخت روم شرقی نزدیك بوده است)، مغلوب شد رومیان بعد از این مغلوبیّت در اندی سال (۳ تا ۹ سال) غالب خواهند شد) (۲/۳۰). هنگامی که «ایران» امپراطوری روم را در جنگهای خسرو پرویز با هِرقل امپراطور روم شکست داد، این آیه نازل شد، و با قاطعیت اعلام کرد که در کمتر از ده سال دیگر روم ایران را شکست خواهد داد. این پیشگویی به قدری برای مسلمانان مسلّم بود که در میان بعضی از مسلمین و برخی از کُفار بر سر آن شرط بندی شد. بعد همان طور که قرآن خبر داده بود محقق شد[1]، رومیان پیروز گشتند و این پیشگویی بزرگ به وقوع پیوست. آیا خبر دادن از چنین حادثه بزرگی آن هم با تعیین تقریبی وقت با این قاطعیت و صراحت جز از کسی که با جهان غیب و عالم علم خداوند ارتباط دارد امکان‌پذیر است؟ آیا این خود یك اعجاز روشن نیست؟ موارد دیگری هم که قرآن مجید پیشگویی کرده بود، بعدها به تحقق پیوست.

از جملهٔ اخبار غیبی قرآن که در طی آیات فراوانی ذکر شده است، سرگذشت انبیای گذشته و امتهای آنهاست. قرآن می‌گوید:

تِلْكَ مِنْ اَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحيها إِلَيْكَ ما كُنْتَ تَعْلَمُها اَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا... (اینها از خبرهای غیبی است که به تو وحی می کنیم، پیش از آن، نه تو و نه قوم تو از آنها اطلاعی نداشتید) (۱۱/۴۹) و همچنین در آیات دیگر نیز این مطلب گوشزد شده است، مانند آیه ۴۴ سورهٔ آل عمران و ۳۴ مریم و ۱۰۴ یوسف.

حفریات و کاوشهای باستان شناسی، داستان یوسف... و طوفان نوح... و ملکه سبا... را محقق تلقی می کند، و بدین گونه دلایل تازه تری بر حقایق قرآن پا به عرصه وجود گذارد، و سبقت آن را در کشف خصوصیات حتی بر تاریخ مبرهن و آشکار می‌سازد[2].

۱ـ در سال ۶۱۷ میلادی که هفتمین سال بعثت پیغمبر اکرم است، و تعداد مسلمانان بسیار معدود بود، جنگ میان ایران و روم (دو ابر قدرت آن زمان) به حد اعلی رسید، ارمنستان روم و شهرها و قلعه‌های رومی در بین‌النهرین و تمام ممالك آسیای صغیر و سوریه و فلسطین و مصر جزء ایران شده بود و خود قسطنطنیه نیز تهدید می‌شد؛ حتی هِرقل می‌خواست از پایتخت فرار کند. در سال ۶۲۶ قشون ایران به سرکردگی «شاهین» شکست خورد، و در سال بعد «هرقل» قصد «دستگرد» کرد که در بیست فرسخی «تیسفون» پایتخت ایران و اقامتگاه خسرو پرویز بود. شکست خسرو در «دستگرد» و مخصوصاً فرار او موجب خلع او از سلطنت و قتل او شد (اقتباس از کتاب *تاریخ ایران قدیم*).

۲ـ در قرآن از قوم «سبا» و سرزمین آنها و ویرانی سدّ «مأرب» سخن رفته است، احدی کوچکترین اطلاعی از آنها نداشت (و آن را احتمالا جزء اساطیر می‌پنداشتند) تا در سال ۱۷۹۱ یك دانشمند آلمانی، با هیأتی در صدد کشف آثار آنها برآمدند، و پس از او هیأتهایی دنبال کار را گرفتند تا در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم پس از کاوشها و حفریات ←

کشف اسرار طبیعت

از جملهٔ اخبار غیبیهٔ قرآن اخباری است که برخی از اسرار جهان طبیعت را بازگو می کند که در زمان نزول قرآن اطلاع از آنها برای بشر امکان نداشت و با ابزارهای دقیق علمی در قرون اخیر ثابت شده است. با اینکه هدف قرآن رهبری و ارشاد به سوی خداوند متعال، و محور کلیّه مباحث آن تربیت بشر و انسان‌سازی بوده است، و علوم طبیعی از دایرهٔ مباحث آن بیرون است، مع‌ذالك گاهی در طی مطالب، مشتمل بر سخنانی است که جز با کشفیات بعدی که در علوم طبیعی به عمل آمده است، محقق نمی‌شود؛ به طور نمونه دو مورد زیر ذکر می‌شود:

افلاك مدارات ستارگان است. آسمان‌شناسان پیشین معتقد بودند که فلك، جسم مدوّر بزرگ و شفافی است که ستارگان در آن میخکوب شده است. ولی قرآن عقیدهٔ آنان را تکذیب می کند و مطابق آنچه امروزه روشن شده است، می گوید: فلك یعنی: مدار، و افلاك یعنی: مدارات ستارگان، و هر ستاره ای برای خود دارای مدار مستقل است. این مطلب از سورهٔ یس آیه ۴۰ و سوره انبیا آیه ۳۳ و همچنین از سوره والنازعات آیه ۳ استفاده می‌شود.

مبدأ آفرینش کرات آسمانی. دقیقترین نظر علمی که دانشمندان تاکنون به آن دست یافته اند، این است که تمام کرات و اجرام سماوی ابتدا به صورت گاز بوده است. قرآن در سوره فصلت، آیهٔ ۱۱، می گوید: «سپس به آسمان پرداخت در حالی که به صورت دخان بود»[1].

۶ـ اعجاز قرآن از نظر وسعت معارف آن

قرآن در هر رشته از مقررات و احکام، عالیترین مکتب را تأسیس کرده است. فقه وسیع اسلامی که مشتمل بر احکام فراوان در شؤون مختلف زندگی انسانهاست، از قرآن نشأت گرفته است. قوانین

←

فراوان، تاریخ سبا روشن شد و معلوم شد آنچه قرآن گفته است تماماً صحیح و روشن بوده است. (تفسیر طنطاوی) همچنین راجع به ذوالقرنین و بسیاری از این وقایع از قبیل ویرانی قرای قوم لوط و سرگذشت عاد و ثمود که غالباً به وسیلهٔ حفریات و تحقیقات و کاوشهای محققان روشن شده است.

۱ـ از جمله مواردی که قرآن از آن خبر داده و بعداً کشف شده است، سیر طولی خورشید است. قرآن می گوید: وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۳۸/۳۶). یعنی خورشید به سوی قرارگاهی جریان دارد. سابقاً علم هیئت قدیم معتقد بود که آفتاب به دور زمین می گردد؛ ولی آنگاه که کشف شد بالعکس زمین به دور خورشید می گردد، معنی آیه مبهم شد تا در خلال ۱۰۰ سال اخیر کشف شد که خورشید با همه منظومه خود در فضا با سرعت زیادی در حرکت است، و پرده از روی ابهام آیه برداشته شد؛ زیرا آنچه پیش از کشف حرکت زمین همه به آن اعتقاد داشتند چرخیدن خورشید به دور زمین بود که عرب به آن «دوران» می گوید، ولی قرآن می فرماید: خورشید «جریان» دارد، جریان به معنی حرکت طولی است مانند جریان آب.

حقوقی قرآن که در تمام شؤون اجتماعی گسترش دارد، در نهایت متانت است؛ و با سیر پیشرفت علوم در قرنها، واقعیت و حقانیت آنها بیشتر جلوه گر می شود. قرآن چنان از معارف الهی سرشار است که بشر هرچه بیشتر در عرفان و فلسفه پیشرفت کند، به همهٔ اسرار آن احاطه پیدا نخواهد کرد.

مطالعه و ارزیابی دقیق در قسمتهای نامبرده و سایر تعلیمات قرآن که به طور اجمال به موضوعات برخی از آنها ذیلاً اشاره می شود، و همه آنها دارای روح واحد یعنی «توحید» است، چنانکه در بحث سابق اشاره شد، به طور قاطع ثابت می کند که از منشأ وحی الهی به وجود آمده است؛ به ویژه که بر یك فرد درس نخوانده و استاد ندیده ای نازل شده و توسط او ابلاغ شده است.

وَ ما كُنْتَ تَتْلوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ إذاً لاَرْتابَ الْمُبْطِلوُن (۴۸/۲۹).

همه می دانیم پیامبر اسلام مدتها در میان مردم زندگی می کرد و برتری فوق العاده ای از نظر اطلاعات نسبت به دیگران در او مشاهده نمی شد؛ و حقایق علمی و یا حتی شعر و نثر مهمی از وی شنیده نشد. این موضوع تا چهل سال یعنی دو ثلث عمر او ادامه داشت و همچون سایرین به نظر می رسید. اما ناگهان کلمات و حقایقی آورد که بزرگان در برابر او زانو زدند و ادبا و سخن سنجان عرب در مقابلش عاجز ماندند و چیزی نگذشت که قرآن او در جهان منتشر شد و هیچ دانشمند فرزانه و عالم ماهری یارای معارضه با آن را نداشت.

قُل لَوْشاءَاللّهُ ماتَلَوْتُهُ عليكم وَلا اَدْريكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ اَفلاتَعْقِلوُن!

(بگو اگر خدا می خواست قرآن را بر شما نمی خواندم و خداوند شما را از آن باخبر نمی ساخت، من مدتها قبل از آن در میان شما بودم (و چنین حقایق و کلماتی از من شنیده نمی شد) آیا هیچ فکر نمی کنید) (۱۶/۱۰).

نکتهٔ جالب این است که در آن مدت کوتاه یعنی تقریباً ثلث آخر عمر پیامبر اسلام هم که قرآن بر او نازل شد، گرفتاریهای مختلف فردی و اجتماعی و جنگهای خونین و کارشکنیهای داخلی و خارجی بر او احاطه کرده بود و چندان مجالی برای او باقی نمانده بود.

نموداری از موضوعات قرآن

موضوعاتی که در قرآن طرح شده زیاد است و نمی توان همه را به سادگی برشمرد، ولی در یك نگاه اجمالی این مسائل مهم به چشم می خورد:

۱ـ توحید و معارف الهیّه. قرآن در توحید و مراحل خداشناسی عالیترین مدارج را پیموده، به برتر از سطح افکار بشر اوج گرفته است. از ساده ترین و روشنترین آیات بیّنات گرفته تا توصیف خدا به صفات عُلیا و اسماء حُسنی و نفی صفاتی که شایستهٔ او نیست، چنان به دقت سخن گفته که ژرفترین علمای الهی را به حیرت انداخته است.

۲ـ معاد و رستاخیز، بهشت و دوزخ، و پاداش اعمال نیک و کیفر اعمال نکوهیده.

۳ـ دعوت به ایمان ما به نبوّت انبیای الهی، و موضع‌گیری در برابر تحریف کتب آسمانی و افترا به خدا و پیامبران الهی.

۴ـ دعوت به یگانه‌پرستی و اخلاص در عبادت و نهی و منع شدید از شرک و پرستش غیر خدا.

۵ـ توجه دادن به آیات الهیّه در طبیعت و آفرینش انسان و آسمانها و زمین و دریاها و کوهها و حیوانات و غیره.

۶ـ یادآوری نعمتهای خدا برای ایجاد رضای نفس و حب‌الله در دل انسانها.

۷ـ احتجاجات و استدلالات متین و محکم در مورد مبدأ و معاد، و سایر معارف الهیه.

۸ـ تحکیم اساس نبوّت سلسلهٔ انبیا با ارائهٔ معجزات آنها.

۹ـ پیوستگی ادیان الهیّه و تصدیق انبیای سلف در قرآن، و بیان تصدیق پیامبر اسلام در تورات و انجیل.

۱۰ـ تأیید کتب آسمانی پیشین، خصوصاً «تورات و انجیل» با تنبیه به وقوع تحریفهای شرک‌آمیز در آنها.

۱۱ـ تاریخ، و شرح حوادث در ارتباط با پیامبران الهی، به عنوان آزمایشگاهی انسانی که صدق دعوت پیامبران را روشن کند، و عواقب نیک مردمی که بر سنن رهبران آسمانی رفته‌اند و عاقبت بد تکذیب کنندگان آنها و ظالمان و مستکبران و همچنین تحلیل برخی از حوادث عصر پیامبر اسلام با معیارهای الهی.

۱۲ـ ارائهٔ شاخه‌های ایمان، از قبیل توکّل به خدا، ترس از خدا، نترسیدن از غیر خدا، حبّ خدا و رسول و اولیای خدا، حبّ نعمتهای بهشتی، و ترس از عذاب الهی و بغض دشمنان خدا و ظالمان و ستمگران.

۱۳ـ ارائهٔ معیارها و ارزشهای فردی انسان، مانند تعقل و تفکر و علم و آگاهی و تسلط بر نفس و تقوی و صبر و شکر و استقامت و صدق و امانت و غیر آنها و همچنین ارائه ضد ارزشهای فردی انسان.

۱۴ـ ارائه معیارها و ارزشهای اجتماعیِ انسان، مانند اتحاد و جهاد، و توصیه یکدیگر به حق و صبر، و تعاون بر برّ و تقوی، و ترک بغضای مؤمنان، و امر به معروف و نهی از منکر، و ایثار و انفاق از تمام امکاناتی که انسان در اختیار دارد، و غیر آنها، و همچنین ارائهٔ ضد ارزشهای اجتماعی انسان.

۱۵ـ خطابات مخصوص به خود پیغمبر اکرم برای ترفیع مقام عبودیت او.

۱۶ـ اشاره به اسرار معنوی جهان مانند نیایش و تسبیح همه موجودات برای خدا، و غیر آن.

۱۷ـ ارزیابی زندگی دنیای مادی و تبیین عدم صلاحیت آن جهت آرمانی و کمال مطلوب بودن

برای انسان.

۱۸ـ احکام فقهیّه در شؤون مختلف انسانها، از جمله احکام مربوط به رابطه با خدا (عبادات)، احکام اجتماعی، احکام اقتصادی، احکام سیاسی، احکام قضایی، احکام نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر)، احکام خانواده، احکام مربوط به حقوق محرومان، احکام کیفری، احکام جنایی، احکام جهاد و دفاع، احکام مربوط به روابط با غیر مسلمانان در حال جنگ و صلح، و احکام فراوان دیگر.

پیداست تنظیم چنین آیین پهناور با محتوای آن همه معارف گسترده متنوع، حتی تنظیم فهرست آن از عهده یك انسان مخصوصاً یك فرد درس نخوانده آن هم در محیطی عاری از فرهنگ و تمدن، در زمان کوتاهی، در میان هزاران گرفتاری فردی و اجتماعی و جنگهای خونین و کارشکنیهای داخلی و خارجی بیرون است و امکان ندارد بدون الهام از غیب و بدون وحی الهی انجام گیرد.[1]

۱ـ اینك نمونه‌ای از نظریات دیگران دربارهٔ اعجاز قرآن:

دکتر واگلیری استاد دانشگاه ناپل در کتاب *پیشرفت سریع اسلام*، ترجمهٔ سعیدی، ص ۴۹، می‌گوید: «کتاب آسمانی اسلام نمونه‌ای از اعجاز است... قرآن کتابی است که نمی‌توان از آن تقلید کرد... چطور ممکن است این کتاب اعجازآمیز کار محمد باشد، در صورتی که او یك نفر عرب درس ناخوانده بوده است،...، ما در این کتاب مخزنها و ذخایری از دانش می‌بینیم که مافوق استعداد و ظرفیت با هوشترین اشخاص و بزرگترین فیلسوفان و قویترین رجال سیاست است».

کارلایل دربارهٔ قرآن می‌گوید: اگر یك بار به این کتاب مقدس نظر افکنیم، حقایق برجسته و خصایص اسرار وجود طوری در مضامین جوهری آن پرورش یافته که عظمت و حقیقت قرآن بخوبی از آنها نمایان می‌شود، و این خود مزیت بزرگی است که فقط به قرآن اختصاص یافته و در هیچ کتاب علمی و سیاسی و اقتصادی دیگر دیده نمی‌شود. بلی خواندن بعضی از کتابها تأثیر عمیقی در ذهن انسان می‌گذارد، ولی هرگز با تأثیر قرآن قابل مقایسه نیست (مقدمه *سازمانهای تمدن امپراطوری اسلام*).

جان دیون پورت، در کتاب *عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن*، ترجمه به فارسی، ص ۱۱۱، می‌نویسد: قرآن به اندازه‌ای از نقایص مبرّا و منزه است که نیازمند کوچکترین تصحیح و اصلاحی نیست، و ممکن است از اول تا به آخر آن خوانده شود بدون آنکه انسان کمترین ناراحتی از آن احساس کند. باز می‌نویسد: سالیان درازی کشیشان از خدا بی‌خبر، ما را از پی بردن به حقایق قرآن مقدس و عظمت آورنده آن محمد (ص) دور نگهداشته‌اند، اما هر قدر که ما قدم در جاده علم و دانش گذارده‌ایم، پرده‌های جهل و تعصب نابجا از بین می‌رود و به زودی این کتاب توصیف ناپذیر (قرآن) عالم را به خود جلب کرده و تأثیر عمیقی در علم و دانش جهان کرده و عاقبت، محور افکار مردم جهان می‌شود.

گوته شاعر بزرگ آلمانی گوید: ما ابتدا از قرآن روگردان بودیم، اما طولی نکشید که این کتاب توجه ما را به

⟵

راه دیگر جمع قراین

برای شناخت پیامبران موضوع اعجاز، هر چند یکی از راههای مهم است، تنها راه نیست. طرق دیگری نیز هست که از آن جمله گردآوری قراین، و مخصوصاً بررسی محتویات دعوت پیامبر است. این راه همان طریقی است که معمولا برای شناخت افراد، استعدادها، و روحیات، به کار

→

خود جلب کرد، و ما را دچار حیرت ساخت تا آنجا که در برابر اصول قوانین علمی و بزرگ آن سر تسلیم فرود آوردیم (مقدمهٔ ترجمهٔ *قرآن برفراز اعصار*).

ژول لابوم فرانسوی در کتاب تفصیل الایات، گوید: دانش و علم جهانیان از سوی مسلمانان به دست آمد و مسلمین علوم را از «قرآنی» که دریای دانش است گرفتند، و نهرها از آن برای بشریت در جهان جاری ساختند (*المعجزة الخالدة*).

دینورت می نویسد: واجب است اعتراف کنیم که علوم طبیعی و فلکی و فلسفه و ریاضیات که در اروپا رواج گرفت، عموماً از برکت تعلیمات قرآن است، و ما مدیون مسلمانانیم، بلکه اروپا از این جهت شهری از اسلام است (*المعجزة الخالدة*).

نولدکه خاورشناس مشهور می گوید: قرآن همواره بر دلهای کسانی که از دور با آن مخالفت می ورزند، تسلط یافته و آنها را به خود پیوند می دهد.

هربرت جرج ونو نویسنده انگلیسی وقتی یکی از مجله های اروپا عقیده و رأی او را دربارهٔ بزرگترین کتابی که از آغاز تاریخ بشر تاکنون بیشتر از سایر کتب در دنیا تأثیر کرده است، و مهمتر از همه به شمار آمده پرسید، او در جواب نام چند کتاب را برد و در پایان آن چنین نگاشت: اما کتاب چهارم که مهمترین کتاب دنیاست قرآن است؛ زیرا تأثیری که این کتاب آسمانی در دنیا کرده نظیر آن را هیچ کتابی نداشته است.

هم او گوید: قرآن کتاب علمی و دینی و اجتماعی و تهذیبی و اخلاقی و تاریخی است. مقررات و قوانین و احکام آن با اصول قوانین و مقررات دنیای امروزی هماهنگ و برای همیشه و دایم کتاب پیروی و عمل است. هرکس بخواهد دینی اختیار کند که سیر آن با تمدن بشر پیشرفت داشته باشد، باید که اسلام را اختیار کند؛ و اگر بخواهد که معنی این دین را بیابد به قرآن مراجعه کند (*الاسلام فی نظر اعلام الغرب*).

ولیز از بزرگترین نویسندگان انگلیسی می گوید: «هر دینی که با مدنیت و تمدن در هر دوره و زمان سیر نکند، آن را بی پروا به دیوار بزنید؛ برای آنکه دینی که پهلو به پهلو با تمدن سیر نکند برای پیروان خود، لهو و شر و اباطیل است و آنها را به سوی تباهی می کشاند و دین حقی که با تمدن همگام است اسلام است. و هر کس بخواهد این معنی را دریابد به قرآن و محتوای آن از لحاظ علم و قانون و نظام اجتماعی مراجعه کند پس (قرآن) کتاب دینی و علمی و اجتماعی و اخلاقی و تاریخی است... و اگر کسی به من بگوید که اسلام را تعریف کن، می گویم: اسلام یعنی تمدن واقعی بشر!» (مقدمه ترجمه *الهیئة و الاسلام*).

یکی از دانشمندان بزرگ هند می گوید: ما می خواهیم بدانیم این نیروی عجیب را چه کسی به این مرد عرب داد؟ و آن قوهٔ بیان و نفوذ کلمه را از کجا آورد؟ و با چه وسیله ای توانست بردگان را از قید غلامی آزاد کند؟... کشور

←

گرفته می‌شودو در مسائل قضایی نیز از مؤثرترین راههای کشف واقعیتهاست، بلکه در بسیاری از موارد دلیل منحصر به فرد است.

توضیح اینکه می‌دانیم ما دسترسی به درون روح افراد نداریم، ولی این را نیز می‌دانیم که اعمال و گفتار انسان بازتابی است از آنچه در ضمیر او می‌گذرد، و همین امر کلیدی برای راه یافتن به درون انسانهاست. البته ممکن است افرادی باشند که برای مدت کوتاه و یا طولانی اصرار بر مخفی داشتن چهره درون خود داشته باشند، ولی در برخوردهای مکرر اجتمـــاعی آن قدر مرز و شیوه های دقیق وجود دارد که از به کار بردن مجموع آنها می توان این پرده ها را کنار زد. ما بی آنکه بسیاری از فلاسفه و شعرا و سرداران بزرگ جهان را دیده باشیم، از اعمال آنها می توانیم قضاوت نسبتاً جامعی درباره استعدادها، شایستگیها و روحیات آنها بکنیم، اینها معمولاً از همان طریقی صورت می‌گیرد که در بالا گفتیم.

در مسائل قضایی بسیار می‌شود که در پرونده نه اقراری وجود دارد، و نه شهادت شهود، اما

→

هندوستان هنوز دچار شرابخواری و استعمال مسکرات است و این پندهای حکیمانه که از بزرگان دین هِندوُ به ما داده شد کوچکترین اثری در جلوگیری از استعمال الکل ندارد... امّا محمد همین که شراب را حرام کرد، پیروان و یاراتش هر کجا خُم شراب را دیدند، شکستند... ای محمد! ای پیغمبر بر حق! که نیروی بیمانند تو از مصدر جلال خداوندی و عالم غیب و ابدیت سرچشمه گرفته، من با کمال فروتنی در برابر عظمت تو سر فرود می‌آوردم (ترجمهٔ *محمد از نظر دیگران*).

دکتر ماردریس به دستور وزارت خارجه و وزارت فرهنگ فرانسه ۶۳ سوره از قرآن را در مدت نه سال با رنج و زحمت متوالی به فرانسه ترجمه کرده که در سال ۱۹۲۶ منتشر شده است. وی در مقدمه اش می نویسد: «اما سبك قرآن بی‌گمان سبك کلام خداوند است؛ زیرا این سبك که مشتمل بر کنه وجودی است که از آن صادر شده، محال است که جز سبك و روش خداوندی باشد... از کارهای بیهوده و کوششهای بی نتیجه است که انسان در صدد باشد تأثیر فوق‌العاده این نثر بی‌مانند را به زبان دیگر ادا کند، مخصوصاً به فرانسه که دامنه اش بسیار محدود است!» (ترجمه وحی محمدی، ص ۱۴).

در تاریخ عمومی آلبرت ماله آمده است: «قرآن کتابی است در منتهای شکوه و برتری، جانشین عموم کتب و شامل تمام علوم است. مخصوصاً حاوی قانون اجتماعی است چنانکه حاوی قانون دینی است».

«عبدالباقی سرور» در *دولة القرآن*، ص ۱۸۷ می نویسد: «جوامع اروپا سخت متحیر شدند هنگامی که شعبهٔ حقوق مجمع حقوق تطبیقی دولتی، در سال ۱۹۵۱ انجمنی برای بحث در حقوق اسلامی در دانشکدهٔ حقوق دانشگاه پاریس به نام «هفتهٔ فقه اسلامی» منعقد ساخت و جمعی از مستشرقین و اساتید حقوق و قانون از دولتهای اروپایی و اسلامی را دعوت کرد، و در پایان هفته، دانشمندان بزرگی مانند رئیس و کلای دادگستری پاریس سخنرانیهای پرجوش و حرارتی به نفع قوانین اسلام ایراد کردند، و بالاتفاق قطع نامه ای صادر کردند که حقوق و قوانین اسلامی صالح برای جمیع ازمنه و امکنه بوده، جوابگوی همهٔ حوائج زندگی است، و اسلام از این جهت بسیار غنی و دارای سرمایه هنگفت حقوقی و قانونی است».

هنگامی که پرونده به دست یك قاضی مطلع و آگاه بیفتد، برای کشف حقیقت امر و تشخیص مجرم یا مجرمین واقعی دست به گردآوری قراین می زند. این قراین ممکن است از لابلای خود پرونده به دست آید، و یا از طریق تحقیقات مجدد خود شخص قاضی در مورد مجرم، و زمان و مکان وقوع جرم، و مناسبات شخص متهم با کسی که جرم بر او واقع شده، و سوابق هر یك از اینها، و مثلا نوع سلاحی که به دست آمده، و اطلاعاتی که دوستان و همسایگان دربارهٔ آنها دارند، و عکس العملی که متهم به هنگام دیدن آثار جرم از خود نشان می‌دهد، (هیجان ـ وحشت ـ خونسردی) و دهها قرینهٔ دیگر می تواند باشد.

بسیار دیده می‌شود که مؤلف کتابی برای ما شناخته نیست، ولی ما از اثر او برای شناخت او دست به کار می شویم. محتوای کتاب، تعبیرات مختلف آن، هماهنگی خاص آن با آثار فلان مؤلف، و قراین دیگر گاه آن قدر متراکم می شود که مجموعاً یقین آور است؛ یقینی که گاه از شهادت شهود و اقرار هم فراتر می‌رود، و البته این بستگی به نوع قراین و کیفیت جمع کردن آنها دارد. این مسئله درست شبیه به مسئله تواتر است که از اخبار ظنی غیر معتبر گاه چنان قطع حاصل می شود که هیچ احتمال خلاف در آن وجود ندارد.

با در نظر گرفتن این مقدمه به سراغ شناخت پیامبر اسلام (ص) و راه کشف حقانیت او می‌رویم و امور زیر را مورد بررسی قرار می‌دهیم: (ولی توجه به این نکته را نیز دقیقاً لازم می‌دانیم که این قرائن گاه گواه بر صدق اوست و گاه قرینه بر خارق عادت بودن او)

۱ـ محیط دعوت: یقین داریم که پیامبر اسلام (ص)، از میان جمعیتی برخاست که هیچ‌گونه سابقهٔ تمدن درخشانی نداشتند، بلکه از نظر مورخان معروف جهان، از نظر فکر و فرهنگ و حتی وضع زندگی مادی گروه بسیار عقب‌مانده ای بودند. علی (ع) که خود شاهد و ناظر آن دوران و یا بقایای آن بوده است درباره آن زمان چنین می گوید: «إنَّ الله بَعث محمداً (ص) نذیراً للعالمین، و اميناً علی التنزیل و انتم معشرالعرب عَلی شر دین و فی شرّ دارٍ، مُنیخُونَ بین حجارةٍ خُشنٍ، وحیّات صُمٍّ، تَشْرَبُونَ الکَدِرَ، و تأکلون الْجَشِبَ، و تَسْفِکون دمائکم، و تقطعون ارحامکم، الاصنام فیکم منصوبةٌ، والاثام بکم معصوبةٌ[1]»

در عبارت فوق، هم وضع اعتقادی، هم اقتصادی و هم اجتماعی و اخلاقی به روشنترین صورتی ترسیم شده است. بدیهی است علی (ع) قطع نظر از اینکه امام و معصوم است نمی تواند، چنین مطلبی را در حضور جمعی که دوران جاهلیت را درك کرده بودند برخلاف واقع و آنچه آنها می‌دانستند، بیان کند.

۱ـ نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۶.

در جای دیگر با عبارات رسا و گویای دیگری ترسیم زندهٔ مشابهی از آن وضع کرده می گوید: «بَعَثَهُ والناسُ ضُلّالٌ فی حیرةٍ، و خابِطُونَ فی فتنةٍ، قَدِاسْتَهْوَتْهُمُ الأهواءُ، واسْتَزَلَّتْهُم الکبریاء، واستخفَّتهُم الجاهلیّة الجهلاء، حَیارٰی فی زِلزالٍ من الامر، و بلاءٍ من الجهل»[1]

حتی شخص پیامبر اسلام (ص) بنا به صریح قرآن هرگز درس نخوانده بود و مکتب نرفته بود و چیزی ننوشته بود.

وَ ما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ وَلا تَخُطُّه بِیَمینِكَ إذاً لارْتابَ الْمُبْطِلونَ (۲۹/۴۸).

این نکته نیز قابل توجه است که طبق تواریخ، در مکه که پیشرفته ترین شهر حجاز بود، تنها ۱۷ نفر مرد و یك زن خواندن و نوشتن را به طور ساده می‌دانستند، مسلماً محصول چنین محیطی نمی تواند یك مکتب عالی انسانی باشد و به رحمت و عطوفت در کاملترین صورت انسانیش دعوت کند و چنین کسی اگر پیامبر و از سوی خدا نباشد، نمی‌تواند پایه‌گذار یك برنامه عالی فکری، عقیدتی و مبتکر یك تمدن درخشان شود.

۲ـ سابقه زندگی و خصوصیات اخلاقی: مطالعه سوابق مدعی نبوت از بهترین قرائن و شواهد محسوب می‌شود؛ چه اینکه زندگی هیچ انسانی بریده از گذشته و آینده او نیست، در مطالعات روانی نیز همیشه بازگشت به گذشته به عنوان کلیدی برای حل مشکلات و معماهای موجود در افراد، و جامعه، نگاه می‌شود. در پرونده‌های قضایی نیز همواره روی سابقه‌ها تکیه و تأکید می‌کنند.

تواریخ می‌گوید: پیامبر اسلام در طول چهل سال که قبل از بعثت در میان مردم می‌زیسته، همواره به پاکی و امانت و صداقت و تقوا مشهور بوده است؛ تا آنجا که در ماجرای بنای کعبه در جاهلیت بعد از آن که براثر حوادثی ویران گشته بود، می‌خوانیم: چون قبایل عرب برای کسب افتخار نصب حجرالاسود با هم اختلاف کردند تن به داوری نخستین کسی که از در مسجدالحرام وارد می‌شود، دادند، و در همین حال پیامبر (ص) وارد شد، آنها همگی گفتند: «هذاالامین رَضینا» و او دستور داد سنگ را در میان پارچه‌ای گذاردند و نماینده هر قبیله‌ای گوشه‌ای از آن را گرفت. هنگامی که محاذی محل اصلی خود رسید خود حضرت آن را برداشت و بر جای آن نصب کرد.[2]

«موبر» دانشمند شرق شناس نیز در همین زمینه می‌گوید: به واسطه شرف اخلاق محمد بود که عموم اهل مکّه به اتفاق او را ملقب به «امین» کرده بودند[3].

۱ـ نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۴.

۲ـ سیرهٔ ابن هشام، صفحهٔ ۲۱۱.

۳ـ محمّد در نظر دیگران.

در آیات قرآن مجید اتهاماتی که دشمنان بر پیامبر اسلام وارد کردند، منعکس است. گاهی او را به «سحر» و گاه به «جنون» و گاه به «شعر و شاعری» متهم کرده اند و می دانیم هر یك از این نسبتها دلیلی داشت:

از این نظر متهم به سحرش کردند که برای نفوذ خارق العاده سخنان و برنامه های مکتب او هیچ تفسیری نداشتند، و حاضر به اعتراف به این واقعیت نیز نبودند که او از سوی خداست ناچار «سحر» را مطرح کردند.

مجنونش خواندند؛ چرا که در فرهنگ آنها کسی که حاضر نبود در برابر امتیازات مادی تن به سازش دهد و دست از مکتب خویش بردارد، دیوانه محسوب می شد، و نیز کسی که همسو با فرهنگ محیط ـ هر چند منحط و خرافی ـ گام برنمی داشت و حتی تا پای جان ناهمرنگ با این محیط باقی می ماند، و مبارزه می کرد، برچسب دیوانگی داشت.

نسبت «شعر و شاعری» را از این نظر می دادند که نثر قرآنی او چنان حماسه هایی می آفرید که از هیچ شعر موزونی ساخته نبود.

ولی در هیچ مورد دیده نشده است که اتهامات اخلاقی بر او وارد کنند، ظلم و ستمی، یا شرکت در خونی، و یا دروغ و خیانتی، و یا آلودگی دیگری را به او نسبت دهند. حسن خلق پیامبر، حوصله عجیب و فوق العاده او و گذشت و جوانمردیش در برابر مخالفان و خلاصه صفاتی را که شایسته یك رهبر آسمانی است از خلال حوادث فتح مکه، جنگ احد، و سایر غزوات، و طرز رفتار او با اسیران جنگی، با بردگان و طبقات محروم جامعه، به خوبی می توان دریافت. او در حمایت از مستضعفین تا آنجا پیش رفت که آیین او را آیین بردگان و پابرهنگان شمردند و به همین دلیل اغنیا و ثروتمندان از او فاصله گرفتند. مخصوصاً قرآن به پیامبر تأکید می کند که در برابر وسوسه های گروه مرفّه که اصرار بر کنار زدن محرومان از متن دعوت او دارند، ایستادگی کند و کمترین انعطافی در برابر آنها نشان ندهد.

وَاصبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذين يَدْعونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰاةِ وَالْعَشِيِّ يُريدونَ وَجْهَهُ ولا تَعدُعَيناكَ عَنْهُمْ تُريدُ زينَةَ الْحَيوةِ الدُّنيا وَلا تُطِعْ مَنْ اَغفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذكرِنا وَاتَّبعَ هَواهُ وَ كانَ اَمْرُهُ فُرُطاً ـ وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُم فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنّا اَعْتَدْنا لِلظّالِمِينَ ناراً اَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها... (۱۸/۲۸ـ۲۹).

او بزرگترین دشمن خود «ابوسفیان» آتش افروز جنگهای ضد اسلامی را بخشید، و خانه او را به هنگام فتح مکه، پناهگاه مشرکانی کرد که محل امنی می جستند تا در کار خود تجدیدنظر کنند و مکیان را که مرتکب هزاران جنایت بر ضد او شده بودند، مورد عفو عمومی قرار داد و آوای **اذهبوا فانتم الطلقاء** سر داد تا این کانون جنگ افروزی و بت پرستی را به کانونی از توحید و اسلام و آرامش مبدل کند و کرد.

۳ـ محتوای مکتب و دعوت. بررسی محتوای مکتب از مهمترین و اساسی ترین عناصر بحث ماست. هیچ چیز جالبتر از آن نیست که معارف پردامنهٔ اسلام که حتی مخالفان را تحت تأثیر قرار داده با تمام فروع و اصولش در یک موضوع خلاصه می شود، و آن «توحید» و یگانگی است.

گرچه او از توحید آفریدگار آغاز کرد، و «**اللّه**» را به عنوان پروردگار و معبود یگانه در برابر آلهه (خدایان و معبودهای متعدد) تنها نقطه اتکای جهان هستی و تنها کسی که شایسته عبودیت است، معرفی کرد و جمله معروف ابراهیم قهرمان بت شکن **إِنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَالسَّمواتِ وَالأَرْضَ حَنیفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکینَ (۷۹/۶)** را شعار مکتب خویش قرار داد. ولی مسألهٔ توحید را در همین جا متوقف نساخت و همچون خون پاکی که در تمام عروق و ذرات بدن یك انسان نفوذ می کند، به تمام کالبد جامعه اسلامی به فرمان خدا وارد ساخت. او اقوام یهود و نصارا را که پیشوایان خود را همچون بت می پرستیدند و برای آنها اختیارات خدایی در زمینهٔ تغییر احکام الهی، و گناه بخشی، و مانند آن قائل بودند، سخت نکوهش کرد و چنانکه در قرآن آمده است فرمود:

اِتَّخَذوا أَحْبارَهُم وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ وَالْمَسیحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَ ما أُمِروا اِلاّ لِیَعْبُدوا اِلهاً واحِداً لا اِلهَ اِلاّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا یُشْرِکونَ (۳۱/۹).

او از همین راه با اوهام و خرافاتی که چون زنجیر بر دست و پای مردم افتاده بود مبارزه کرد و صریحاً اعلام داشت هیچ چیز در سرنوشت انسان جز خدا مؤثر نیست.

أَلَیْسَ اللهُ بِکافٍ عَبْدَهُ (۳۶/۳۹) و خداوند نیز سرنوشت هر کس را به دست خود او سپرده و در گرو اعمالش قرار داده **کُلُّ امْرِیءٍ بِما کَسَبَ رَهینٌ (۲۱/۵۲).**

به این ترتیب روی کلیه آداب و رسوم خرافی ـ که همه چیز را در سرنوشت انسان از پریدن پرندگان گرفته، تا طلوع و غروب ستارگان مؤثر می دانست و چیزی که از آن صحبت نبود، سعی و کوشش او بود ـ قلم بطلان کشید. با اینکه پیروانش آن قدر به او علاقه مند بودند که فی المثل به هنگام وضو گرفتن او در حضور جمع نمی گذاردند قطره ای از آب وضویش بر زمین بیفتد و فوراً قطرات آب وضوی او را می ربودند (آنچنانکه در فتح مکه در تواریخ ضبط شده است، و شاید یکی از دلایل رضایت او به این کار آن بود که نفوذ خود را در میان مسلمین در معرض تماشای دشمن قرار دهد تا مقاومت روحی آنها را درهم بشکند)، با این همه او هیچ ادعایی دربارهٔ خود نداشت، جز اینکه بگوید من بنده ای از بندگان خدا هستم که به سوی شما فرستاده شدم و انسانی هستم همانند شما **قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ (۱۱۰/۱۸).** حتی می گفت هیچ پیامبری حق ندارد خود را مافوق مردم و معبود آنها بداند:

ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُؤتِیَه اللهُ الْکِتابَ والْحُکْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ یَقُولُ للنّاسِ کونوا عِباداً لی مِنْ دونِ اللهِ (۷۹/۳).

حتی دستور داده است به هنگام نماز تنها توصیفی که بدرقه نام او شود، همان صفت بندگی و عبودیت خدا باشد (واشهد ان محمداً عبده و رسوله). در حالی که یك مدعی دروغین مایل است هرچه بیشتر مردم دربارهٔ اوغلو کنند و ستایش او را تا سرحد پرستش ادامه دهند، چون هدف او را تأمین می کند.

پیامبر اسلام هرگز اجازه نمی‌داد آداب و رسومی که معمول برخورد با سلاطین در آن عصر بود، درباره او اجرا شود، بلکه اصرار داشت مجلس و محفلش حاکی از برخورد دو برادر با هم باشد و بی‌ریا و خالص از هرگونه امتیازات؛ در حالی که اگر امتیازی برای خود قائل می‌شد، با جان و دل‌پذیرا بودند. او خدا و صفاتش را در تعلیمات خود آنچنان معرفی کرده است که بزرگترین فلاسفه الهی جهان در شناخت صفات خدا هرگز به پای او نمی‌رسند.

گاه برای شناخت خدا از طریق درون (توحید فطری) و گاه از طریق برون (سیر آفاق و انفس و توحید نظری) مردم را به سوی خدا می برد، و روح توحید را در اعماق جان آنها چنان پرورش می‌دهد که هرگونه عبودیت را برای غیر او بدترین گناه می‌شناسد، و به این وسیله شخصیت انسان را احیا کرده، از ذلت اسارتها دربرابر انسانهای دیگر رهایی می‌بخشد.

او در یك جامعهٔ فئودالی که نظام طبقاتی با خشونت تمام بر آن حاکم بود، طرح یك جامعه انسانی را براساس برادری و اخوت ریخت و در محیطی که تار و پود آن را بردگی می بافت، طرح آزادی تدریجی بردگان و حتی تغییر مفهوم بردگی به یك مفهوم انسانی در همین دوره انتقالی را به مرحله اجرا درآورد.

او در محیطی که ناسیونالیسم در محدودترین شکلش، یعنی شکل قبیله ای حاکم بود، طرح حکومت جهانی را ریخت، و امکانات عملی آن را نیز با ایجاد یك حکومت نیرومند که بر تمام جهان متمدن آن روز سایه انداخته بود، نشان داد.

او در محیط بَغضاء و کینه‌ها، برادری آفرید و در محیط جهل، دانش و در سرزمین پر هرج و مرج، امنیّت و نظام و قانون به ارمغان آورد.

بررسی محتویات دعوت او ـ که آنچه گفتیم نمونهٔ مختصری بیش نبود ـ نشان می‌دهد که او نمی‌توانست یك فرد عادی، یا مدعی دروغین، و یا حتی یك انسان نابغه باشد. این خطوط، پیوند و ارتباط او را با جهان ماورای طبیعت مسجّل می کند.

۴ـ تأثیر دعوت او در محیط: کیست که اطلاع مختصری از تاریخ اسلام و عرب داشته باشد و بتواند فاصله عظیمی را که در مدت بیست و سه سال دعوت پیامبر اسلام پیموده شد ـ فاصله‌ای که به طَفرهٔ فلسفی بیشتر شباهت دارد تا به یك انقلاب ـ انکار کند. قومی متروك و فاقد نام و نشان، ملتی که در نظر کنجکاو یك جامعه‌شناس از هر گونه آمادگی برای تحول چشمگیر،

حتی برای چندین قرن آینده، بی‌بهره بود، چسان مسیر تاریخ بشریت را عوض کرد، و تمدنهای کهن روم و ایران و مصر و بابل و یمن (پنج تمدن معروف جهان قدیم) را منقلب ساخت، نقاط ضعف آنها را کنار زد و نقاط مثبت را با صبغه الهی و رنگ معنوی درآمیخت و تمدنی شگرف و بی‌سابقه به وجود آورد که هنوز جامعه شناسان و مورخان در تشخیص عوامل این تمدن عظیم بحث می کنند و علی‌رغم کتابهای فراوانی که در زمینهٔ «تاریخ تمدن اسلام» نوشته شده است، هنوز نکات حل نشده دربارهٔ عوامل اصلی این جهش فراوان است: **هُوَالَّذی بَعَثَ فِي الْأُمِّيّينَ رَسولاً مِنهُمْ يَتْلوُا عَلَيْهِمْ آياته وَيُزَكّيهِمْ وَيُعَلّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكمةَ وَإنْ كانوا مِنْ قَبلُ لَفى ضَلالٍ مُبين** (۲/۶۲). ملتی که آن قدر باهم اختلاف و دشمنی داشتند که تقریباً حلقه اتصال مشترکی که به خاطر آن بتوان نام ملت بر آنها گذارد، جز در عربیت و زبان و مشتی خرافات، در میان آنها وجود نداشت، در مدتی کوتاه آن چنان در کورهٔ اخوت اسلامی ذوب و منسجم و یکپارچه شد که همه به مثابه یك دست دربرابر دشمنان درآمدند و طبق فرمان: **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ‌الله جَميعاً وَلاتَفَرَّقُوا،** همگی به ریسمان محکم الهی چنگ زدند و به مصداق **وَاذْكُروا نِعْمَةَ‌اللهِ عَلَيْكُمْ إذْ كُنْتُمْ اَعْداءً فَاَلَّفَ بيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعمَتِهِ اِخْواناً** ... (۱۰۳/۳)، به صورت برادرانی مهربان درآمدند.

نفوذ دعوت او آنچنان سریع و عمیق بود که دشمنان می‌گفتند به محمد نزدیك مشوید و به سخنانش گوش فرا مدهید که سحرش در دل شما اثر می کند و شما را منقلب خواهد ساخت. و گاه که به سخن مشغول می‌شد، و یا نغمهٔ آیات قرآن را سر می‌داد، دشمنان می گفتند چنان غوغایی برپا کنید که صدای او را کسی نشنود: **وَقالَ الَّذينَ كَفَروا لاتَسْمَعُوا لِهٰذَا القُرانِ وَالْغَوْافيهِ لَعَلَّكُم تَغْلِبونَ** (۲۶/۴۱).

این انقلاب یا جهش ـ یا هر نامی که بر آن بگذاریم ـ تنها در کالبد مادی خاص اجتماع نبود، همه جانبه بود، دگرگونی عمیقی در فرهنگ، حکومت، اقتصاد، اخلاق، نظامات اجتماعی و آداب و رسوم آنها به وجود آورد که حتی مورخان غیر مسلمان نتوانسته‌اند آن را انکار کنند و مطالعهٔ آثار آنها می‌تواند بخشی از این واقعیت را منعکس کند.

۵ـ وسایل نیل به هدف: یکی از بهترین راههای شناخت پیامبران راستین از مدعیانِ دروغین، نوع وسیله و ابزاری است که آنها برای نیل به اهدافشان انتخاب می‌کنند.

مکتبهایی که از اصل «الغایات تُبَرِّرالوسائِطَ» یا «آنچه به پیروزی انقلاب کمك کند همان اخلاق است!» با توجه به وسعت مفهوم «آنچه» پیروی می کنند در دنیای گذشته و معاصر کم نبوده و نیستند.

آنها که برای نیل به اهدافشان هیچ‌گونه قید و شرطی را برای نوع وسایل مورد استفاده، قائل نیستند و هر کاری را عملا برای خود مباح می‌شمرند، با کسانی که در هر قدم با دقت و کنجکاوی

خاصی توجه به انتخاب وسایل مشروع و مباح دارند، هرگز یکسان نخواهند بود؛ و درست در همین مرحله است که می‌توان حق و باطل را از هم بازشناخت. کسی که به هنگام سقوط مهمترین پایگاه دشمنش (مکه که در آن روز کانون بت‌پرستان بود)، فریاد می‌زند **وَلایَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ اَنْ صَدّوکم عَنِ الْمَسْجِدِ الْحرامِ اَن تَعْتَدوا** (مبادا دشمنی با مردمی که شما را از زیارت مسجدالحرام بازداشتند موجب تعدی و تجاوز شما به آنها گردد) (۲/۵)[1]

کسی که اصل عدالت در دادرسی را در برابر دوست و دشمن دقیقاً توصیه می کند و می گوید:

یا اَیُّهاالَّذینَ آمنوا کُونوا قَوّامینَ لِلّهِ شُهداءَ بالْقِسط وَلایَجْرِمَنَّکُم شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ اَلاّ تَعدِلوا. اِعْدِلوا هُوَاَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَاتَّقوا اللّهَ اِنَّ اللّهَ خَبیر بما تَعمَلون (۸/۵).

کسی که به هنگامی که لشکریان او می‌خواهند به سوی میدان جنگ بروند، آنها را مخاطب ساخته چنین می‌گوید:

«... بروید به نام خدا، از او استمداد جویید و برای او طبق آیین پیامبر جهاد کنید؛

ای مردم! هیچ‌گاه گرد مکر و فریب نگردید و در غنایم خیانت مکنید؛

کشتگان دشمن را مورد هتك قرار مدهید و حشم و گوش و دیگر اعضای آنها را ـ آن‌سان که در جاهلیت معمول بود ـ قطع مکنید؛

پیرمردان و پیرزنان و کودکان را به قتل مرسانید، و متعرض رهبانان که در غارها و دیرها ساکنند مباشید؛ هرگز درختان را از ریشه مزنید مگر اینکه مجبور شوید و نخلستان را مسوزانید و در آب غرق مکنید؛

درختان میوه را قطع مکنید و زراعتها را به آتش مکشید ...؛

حیوانات حلال گوشت را جز برای قوت خود از بین مبرید؛

هرگز آبهای دشمن را با زهر آلوده مسازید و از حیله و شبیخون زدن بپرهیزید؛..»

چنین کسی نمی‌تواند یك سیاست باز حرفه‌ای، یا یك مدعی دروغین باشد که برای کسب شهرت یا مقام و ثروت دست به چنین ادعایی بزند.

«سن هیلر» که از مورخان مشهور معاصر است، می گوید: پیغمبر اسلام از حیث عقل و فهم و خداپرستی و رحم و انصاف بر تمام معاصران خود تفوق و برتری داشت و حکومتی را که او به وجود آورد، براساس فضائل انسانی استوار بود.[2]

شاگرد بزرگ مکتب پیامبر، علی (ع) به هنگامی که در جنگ صفین به سربازانش دستورهای جنگی می‌دهد، چنین می گوید: «لاتقاتلوهم حتی یبدؤکم ... فاذا کانت الهزیمة باذن الله فلاتقتلوا

۱ـ این آیه اشاره به ماجرای «سال حدیبیه» است که دشمن مانع از آن شد که مسلمانان مراسم زیارت خانه خدا را انجام دهند.

۲ـ تاریخ تمدن اسلام و عرب، صفحه ۱۲۶.

مدبراً ولاتصیبوا معوراً ولاتجهزوا علی جریحٍ ولاتهیجواالنساء باذی وان شتمن اعراضکم و سببن امرائکم»[1]

«مکه» در عصر قیام پیامبر (ص) مهمترین پایگاه دشمنان بی‌رحم و کینه‌توز اسلام بود و مکیان مشرك قربانیان زیادی از مسلمانان گرفتند، و از هیچ گونه اذیت و آزاری فروگذار نکردند، به هنگام فتح مکه و پیروزی مسلمانان بر این قوم ستمگر، یکی از فرماندهان سپاه اسلام در حالی که پرچمی به دست داشت وارد این شهر شد و شعاری داد که نشانهٔ آمادگی برای یك انتقام خونین بود. او گفت: «الیوم یوم الملحمة، الیوم تستحل الحرمة، الیوم اذلّ الله قریشاً». هنگامی که این سخن به گوش پیامبر اسلام (ص) رسید، فوراً دستور برکناری او را صادر کرد و فرمود به جای آن شعار انتقام جویانه چنین شعار دهید: «الیوم یوم الرحمه ... الیوم اَعزالله قریشاً».

اجتناب پیامبر (ص) از وسایل نامشروع برای نیل به هدف تا آن پایه بود که حتی اگر مقدمات آن از سوی دیگران فراهم شده بود، آن را برهم می‌زد و اجازه نمی‌داد از یك وسیله نادرست برای رسیدن به یك هدف مشروع استفاده شود. به طور مثال هنگامی که فرزند پیامبر به نام «ابراهیم» در زمان حیات او بدرود حیات گفت و همزمان با آن آفتاب گرفت، مردم این را معجزه ای برای پیامبر تلقی کردند و گفتند «کسوف به خاطر مرگ فرزند او بوده!» ولی پیامبر فوراً به منبر رفت و فرمود «ایهاالناس ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله یجریان با مره مطیعان لاینکسفان لموت احدٍ ولا لحیاته فاذا انکسفا او احدهما فصلوا».[2]

از ذیل این ماجرای تاریخی چنین استفاده می‌شود که پیامبر حتی پیش از اقدام به دفن فرزندش هنگامی که زمزمه ارتباط «کسوف» را با «مرگ فرزند» از مردم شنید، برای اینکه این فکر نادرست را در نطفه خفه کند، به منبر برآمد و این جمله تاریخی را گفت، در حالی که اگر او کسی بود که دعوی نبوت را به منظور مقاصد شخصی مطرح کرده بود، می‌بایست نه تنها با این طرز فکر مبارزه نکند، بلکه از این فرصت مناسب ـ آن چنان که راه و رسم سیاستمداران جهان است ـ حداکثر بهره برداری را بکند.

۶ـ میزان ایمان او به هدفش: یکی از بهترین قراین برای شناخت مدعیان دروغین از رهبران راستین مسألهٔ ایمان به هدف و میزان فداکاری، و از خودگذشتگی در راه آن است. گاهی کسی سخنی می‌گوید ولی به هنگام برخورد با مشکلات راه خود را تغییر می‌دهد اما گاه می‌بینیم آن قدر پافشاری و استقامت روی سخن خویش به خرج می‌دهد که معلوم می‌شود خودش بیش از

۱ـ نهج البلاغه، بخش نامه‌ها و فرمانها، فرمان شمارهٔ ۱۴.

۲ـ بحارالانوار، جلد ششم (طبع قدیم باب عدد اولادالنبی ص).

هر کس به هدفش مؤمن و عقیده‌مند است. قرآن مجید می گوید: **آمَنَ الرَّسولُ بِما أُنزِلَ إِلَيْه مِنْ ربِّهِ والمؤمنون** (۲/۲۸۵). و ایمان او به ما انزل الله از تمام زندگانی و تمام وجودش لایح و آشکار است.

در هیچ یك از تواریخ دیده نشده است که پیامبر (ص) در جایی عقب‌نشینی کرده یا از میدان جهاد فرار کند. حتی در میدان احد که کار به منتهی درجهٔ سختی رسید و بسیاری از لشکریان ـ بجز خاصان یا طبق روایتی همه جز علی (ع) ـ از میدان خارج شده به گوشه‌ای پناه بردند، پیامبر در میدان ایستاد و با اینکه جراحات پیشانی و دندان او را بشدت آزار می‌داد و ظاهراً هیچ امیدی به نجات او نبود، ایستادگی کرد و دیگران را به ادامه مبارزه دعوت کرد. در *نهج البلاغه* مخصوصاً روی این نکته تکیه شده است که به هنگام آرایش صفوف در میدانهای جنگ پیامبر از همه به دشمن نزدیکتر بود «کنااذا احمر البأس اتقینا برسول‌الله (ص) فلم یکن احد منا اقرب الی العدومنه»[1]

بسیاری از مورخان اعم از مورخان اسلامی و غیراسلامی از ایستادگی عجیب محمد (ص) در برابر حوادث مشکل و انبوه مصائبی که برای او در مسیر دعوتش رخ می‌داد، ستایش کرده‌اند و اعتراف دارند که این ایثار و فداکاری از یك انسان عادی ساخته نیست. یکی از مورخان غیرمسلمان می‌نویسد «او از هیچ خطری فرار نمی‌کرد در عین اینکه خود را بدون جهت به خطر نمی‌انداخت».[2]

خونسردی او در برابر بزرگترین خطرها به حدی بود که در میدان اُحُد هنگامی که خون صورتش را فرا گرفته بود، با تأکید فرمود: «**کیف یفلح قَوم خَضَبُوا نبیَّهُمْ وَ هُوَ یَدعُو إلی رَبِّهِم؟**»[3]

مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه هرگز به معنی خالی کردن میدان نبود، بلکه این هجرت که طبق برنامه حساب شده‌ای صورت می‌گرفت، برای استفاده از یك «تاکتیك» یا شیوهٔ عالیتر و به منظور کسب نیرو و توان بیشتر برای ادامهٔ راه بود. شاهد این سخن اینکه به هنگامی که دشمن از این امر آگاهی یافت، تلاش کرد که جلوی هجرت را بگیرد و اصولا تمام حوادث **لیلة‌المبیت** برای پیشگیری از هجرت پیامبر بود؛ زیرا دشمن احساس کرده بود که انتقال کانون فعالیّت پیامبر از مکه به مدینه موجب می‌شود اسلام با چنان سرعتی گسترش یابد که کسی به این سادگی نتواند در برابر آن بایستد.

ایمان او به هدف و رسالتش به قدری بود که گاه از عدم گرایش مردم به این آیین آن قدر تأسف

۱ـ *نهج البلاغه*، کلمات قصار، شمارهٔ ۹.

۲ـ *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، صفحه ۱۱۹.

۳ـ *المحجة البیضاء*، جلد ۴، صفحهٔ ۱۲۱؛ و صحیح بخاری، جلد ۵، ص ۱۲۷.

می خورد که گویی عزیزترین عزیزانش از دست رفته اند؛ و قرآن مجید در مقام دلداری می گوید:
فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلىٰ آثارِهِمْ اِنْ لَمْ يُؤْمِنوا بِهٰذَا الْحَديثِ أَسَفاً (۶/۱۸). آن قدر به عبادت و نیایش می پرداخت که پاهایش شدیداً متورم می شد؛ تا آنجا که قرآن در این زمینه می گوید:
ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقىٰ (۲/۲۰).

۷ـ سرعت تأثیر و دوام اثر: تأثیر عمیق در افکار صاحبدلان، و دلهای طالبان حق، و تداوم این اثر، یکی دیگر از نشانه‌های واقعیت است؛ نمی گوییم این یك نشانه صددرصد قطعی است، بلکه می گوییم از قراینی است که می توان روی آن حساب کرد و با انضمام به سایر قراینی که در این بحث آورده ایم، مجموعه ای را تشکیل می دهد که اطمینان بخش و یقین آور است. یکی از علل تأثیرگذاری هماهنگ بودن یك دعوت با فطرت و واقعیات زندگی، و منطبق بودن آن با قوانین آفرینش است. یك قانون غیرفطری و ناسازگار با وضع روحی و جسمی انسان، کم اثر است، و جز با تکیه بر زور نمی توان آن را اجرا کرد. و اگر بتوان جو را اغفال کرد و گرایشی در آن پدید آورد مسلماً کم‌دوام و ناپایدار است، به تعبیر دیگر، «قوانین تشریعی» همواره باید مکمل «قوانین تکوینی» باشد، و مرز پایداری و بقای آنها نیز در همین است. به‌طور مثال پایه زندگی انسان که از فطرت او الهام می گیرد، براساس زندگی اجتماعی، تشکیل زندگی خانوادگی، و ارتباط دسته‌جمعی است، و هر گونه پیشرفتی که در علوم، صنایع، فلسفه، و هنر به معنی واقعی کلمه، حاصل شده است، در سایهٔ متراکم شدن اندیشه‌ها و تجربه و پژوهشها از طریق زندگی جمعی حاصل شده است. بنابراین اگر آیینی دعوت به زندگی انفرادی، انزواطلبی، رهبانیّت، و ترك دنیا (آنچنانکه در میان دیرنشینان مسیحی رایج است)، بکند، مطمئناً دوامی نخواهد داشت؛ همانطور که امروز می بینیم از این مراسم جز قالب بی روحی باقی نمانده است.

سرّ این موضوع پیچیده نیست، فطرت و سرشت انسان، او را به اموری جذب می کند که هماهنگ آن است.

بار دیگر تأکید می کنیم ممکن است در سایه تبلیغات گسترده دروغین قوم و ملتی را برای مدتی فریب داد و به سوی معیارها و ارزشهایی که هماهنگ با فطرت نیست، کشانید، اما مطمئناً این کار نمی تواند برای مدت زیادی پایدار بماند.

با توجه به این مقدمه وقتی نگاه کوتاهی به تاریخ اسلام می افکنیم، می بینیم پیشرفت سریع اسلام چیزی نیست که هیچ مورّخی بتواند آن را انکار کند؛ مهم این است که این آیین الهی از سرزمینی که دارای ابتدایی ترین فرهنگها بود، طلوع کرد، و علی رغم وسایل بسیار کند ارتباطی آن روز، در مدت کوتاهی آنچنان نفوذ عمیق و گسترده ای در سراسر جهان متمدن آن زمان از خود به جای گذارد، که هم در داخل جزیرهٔ عربستان، اعجاب مردم را برانگیخت، و هم برای مورخان

غیرمسلمان به صورت یك معما باقی ماند. به مقتضای **إِذَا جَاءَ نَصْرُاللهِ وَالْفَتحُ وَ رَأَيْتَ النَاسَ يَدْخُلُونَ فِی دينِ اللهِ اَفْواجاً فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوّاباً** (۱۱۰) مردم فوج فوج مسلمان شدند و از علاقه‌مندان وفادار این آیین گشتند.

این اعتراف از سوی نویسندگان کتاب «*تمدن غرب و مبانی آن در شرق*»، که سه تن از دانشمندان غیرمسلمانند، قابل ملاحظه است: «با تمام کوششهایی که برای شناخت پیشرفت سریع اسلام در جهان شده ـ تا آنجا که در مدتی کمتر از یك قرن توانست بر یك قسمت عمده جهان متمدن آن روز سایه بیفکند ـ و علی‌رغم تفسیرها و تحلیلهایی که در این قسمت از تاریخ به عمل آمده، هنوز این مسأله به صورت معمایی باقی مانده است»[1].

اگر این مطلب را بر این سخن بیفزاییم که در آن روز مردم حجاز با فقدان سواد و وجود تعصبهای جاهلانه شدید که از خصایص اقوام نادان و عقب افتاده است، با اختلافات و کشمکشها و رقابتهای زیاد، هیچ‌گونه آمادگی برای پذیرش یك آیین توحیدی که براساس منطق و عقل بنا شده بود نداشتند، کینه‌توزی، تنگ‌نظری، حاکمیت عادات و تقالید، عدم رشد فکری که از خصایص چنین اقوامی است، هر کدام به تنهایی مانع مهمی برای پیشرفت این برنامه بوده است. ولی پیامبر اسلام آمد و دلها را با آب تعلیمات حیاتبخش خود از کینه‌ها شستشو داد، نظام اجتماعی و سیاسی و فرهنگ جامعه را به کلی دگرگون ساخت، و آنها را به صورت مبلغان و داعیان آیین جدید، برای افروختن این شعله در نقاط دیگر جهان تاریك آن روز به همه جا فرستاد.

هُوَالَّذِی اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دينِ اَلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَی الدّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ اَلْمُشْرِكُونَ (۳۳/۹).

۸ـ پذیرا شوندگان: این قاعده (تقریباً) در همه جا حاکم است که افراد ناصالح معمولاً کسانی را از قماش خود جذب می‌کنند. منحرفان فاسد و سودجو و فرصت‌طلب همیشه در این فکرند که قطبهای قدرت ناصالحی را بیابند و گرد آن جمع شوند، به آنها امتیاز دهند، و از آنها امتیاز بگیرند، و به مقاصد نامشروع خود برسند. برعکس صالحان یك قوم، همواره در جستجوی رهبران صالحند تا اهداف خود را به کمك آنها تحقق بخشند. به این جهت (معمولاً) نزدیکان و خواص و محرمهای اسرار هر کسی، آیینه‌ای است برای نشان دادن چهرهٔ واقعی او. اگر دیدیم خاصان و رازداران و شاگردان دست اول یك مکتب افرادی پاك و با ایمان و شایسته‌اند، می‌توانیم به پاکی و درستی مبدأی که از آن الهام گرفته‌اند، پی ببریم. و هرگاه مشتی کلاش و فاسد و نادرست را دور شخصی جمع دیدیم، مخصوصاً به گونه‌ای که او بر آنها تکیه کند و از آنها حمایت کند، باید

۱ـ *تمدن غرب و مبانی آن در شرق*، فصل «پیدایش و گسترش اسلام».

بدانیم آب از سرچشمه گل‌آلود است!

با این معیار، هنگامی که به شاگردان مکتب پیامبر اسلام می‌نگریم، کسانی را همچون علی بن ابی طالب (ع) و در طبقات بعد، «سلمان»ها و «مقداد»ها و «عمار یاسر»ها و مانند آنها را می‌بینیم. قرآن و تاریخ اسلام مخصوصاً روی این مطلب تأکید دارد که بارها اشراف زورگو و غارتگر خدمت پیامبر آمدند و اصرار داشتند مؤمنان راستین تهیدست را از خود دور کند تا آنها حاضر به همکاری باشند، اما همیشه جواب رد شنیدند. در یك مرحله «عُیَیْنَة بن حَصین» و «اقرع بن حابس» و امثال آنها به محضر او آمدند درحالی که افرادی همچون «سلمان» و «صُهَیب» و «خبّاب» و «ابوذر» و «عمار» از پاکدلان تهیدست، نزد او حاضر بودند؛ هنگامی که چشمان آنها به این صحنه افتاد، با غرور و نخوت خاصی گفتند: «لو نحّیت عنا روائح صُنانهم... جلسنا نحن الیك، و اخذنا عنك، فلایمنعنا من الدخول الیك الا هؤلاء» و به این ترتیب اصرار داشتند این گروه از یاران پیامبر را تحقیر و از اطراف او پراکنده کنند، و به گمان خود صحنه را برای سوء استفاده، از دیگران خالی سازند. همین جا بود که آیهٔ:

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بالغَداةِ وَالْعَشیِّ یُریدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَیْناكَ عَنْهُمْ... (۲۸/۱۸)، نازل شد و تأکید کرد که مبادا تحت تأثیر وسوسه‌های شیطانی این گروه مغرور قرارگیری، تو باید پاکیزه خویان پرهیزگار کهنه جامه را برگزینی، نه سپیدجامگان سیه‌دل را. جالب اینکه آیهٔ بعد چنان قاطعانه و با شدیدترین تهدیدات باین گونه تقاضاها پاسخ داده که هرگز کسی جرأت تکرار این گونه پیشنهادها را پیدا نکند:

وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَكْفُرْ إنّا اَعْتَدْنا لِلظّالِمینَ ناراً اَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها (۲۹/۱۸).

این برخوردهای قاطع با گروههای ظالم و استثمارگر و مغرور سبب شد که مؤمنانی صریح‌الایمان، هر چند محروم و تهیدست گرد او را احاطه کنند، و تا پای جان در اجرای فرمان او بایستند. این بود نمونه‌ای از کسانی که به او ایمان آوردند و از طرف وی حمایت می‌شدند، و داعیان مکتبش بودند که استاد مکتب را از این شاگردان باید شناخت.

قرآن می‌گوید:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْكُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَراهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً یَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَ رِضْواناً... (۴۸ / ۲۹).

البته آنچه در بالا آوردیم، بخش کوتاه و فشرده‌ای از قراین گوناگونی است که در سراسر زندگی پیامبر اسلام (ص) و مکتب او می‌درخشد و مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که بیانگر اصالت این مکتب و دلیل قاطعی بر حقانیت آن است.

وجعلناهم ائمة یهدوَن بامرنا
ما آنان (پیامبران) را رهبران و امامان قرار دادیم
تا به راه و شیوه ای که مقررکرده ایم،هدایتگر باشند

۱۲

امامت

متکّلمان و اندیشمندان اسلامی، مسألهٔ امامت را از جملهٔ نخستین مسائل بسیار مهّم اسلامی دانسته اند که همزمان با رحلت پیامبر اسلام (ص) به خاطر اهمیّت آن، مورد توجّه شدید و اختلاف عمیق بین مسلمانان قرار گرفت و در طول تاریخ اسلام، در نقش محور اصلی مهمترین تحوّلات سیاسی و اجتماعی ظاهر گردید.[۱]

ما امروز مسألهٔ امامت را از بُعدِ تاریخی ـ که با اختلافی پرماجرا و غم انگیز همراه بوده است ـ نمی نگریم، بلکه طرح آن را به این دلیل ضروری می‌دانیم که بدین‌وسیله می توانیم راه بهتر را در رهبری و امامت بازشناسیم و از طریق به کارگیری منطق و استدلال، به دور از هر نوع تعصّب و پیشداوری به تفاهمی سازنده و وحدت نظری سرنوشت‌ساز، برسیم.

امامت تنها مسألهٔ دیروز ما نیست، مسألهٔ امروز جهان اسلام و مسألهٔ رهبری امّت و عامل بقا و استمرار نبوّت و بالاخره، مسألهٔ سرنوشت اسلام است.[۲]

به همین دلیل، ما امروز از بازنگری در تاریخ پرماجرای امامت[۳] نیز بی نیاز نیستیم، زیرا این

* توضیح: آنچه در این بخش با رمز ر. ك. (رجوع کنید) می آید برای ارجاع به مأخذ و منبع دیگری است که مطلب متن با عبارت دیگر و یا تفصیل بیشتر در آن آمده است.

۱ـ الملل و النحل، محمدبن احمد شهرستانی، ج ۱ ص ۲۴ والامامة والسیاسة، تالیف ابن قتیبه دینوری، ج ۱ ص ۱۰ـ۳۲

۲ـ ر. ك. امامت و رهبری، تالیف استاد شهید مطهری، ص ۱۳

۳ـ ر. ك. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۵ و تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۲ و شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۸

بحث عظیم از تاریخ سیاسی اسلام، ارزشمندترین تجربه‌ها را برای بازسازی هرچه بهترِ حال و آینده ما دربردارد.

بررسی و شناخت عامل عمده اختلاف در مسألهٔ امامت، نشان می‌دهد که بحث در این زمینه هیچ‌گاه نمی‌تواند به خاطر تفرقه و حوادث ناگواری که در گذشته به وجود آورده است، مسکوت گذارده شود.

محور اصلی اختلاف نظر در امامت، این است که آیا امامت در دیدگاه اسلام، یك مسألهٔ صرفاً سیاسی و تنها در رابطه با نظام حکومتی است یا مفهومی وسیعتر دارد که شامل تعلیم و هدایت و ارتقای جامعه بشری نیز هست؟[۱]

آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی بازداشت، ترس از پیامدهای ناگوار آن؛ یعنی انحراف و فساد تدریجی در روش حکومت اسلامی و نهایتاً انهدام اساس تعلیمات دین بود که جریان بعدی حوادث، این پیش‌بینی را روزبروز روشنتر ساخت.[۲]

امامت چیست و امام کیست؟

با بررسی تعاریفی که برای امامت ذکر شده، دونوع تفکّر بنیادین در مسألهٔ رهبری از دیدگاه اسلام، به چشم می‌خورد. برای روشنتر شدن این دودیدگاه، لازم است با برخی از این تعاریف آشنا شویم:

۱ـ «الامامةُ، رئاسةٌ عامةٌ فی امورِ الدّین والدّنیا خلافةً عن النّبی»[۳]

امامت، مسؤولیّت عمومیِ سرپرستی و فرمانروایی در امور دین و دنیاست که به جانشینی از پیامبر انجام می‌گیرد.

در این تعریف، امامت به مفهوم سیاسی خلافت پیامبر (ص) و به معنی سرپرستی امور دینی و دنیایی امّت، منظور گردیده است.[۴]

در تعریفی دیگر، همین مضمون به این عبارت گفته شده است: «امامت، ولایتِ تصرّف در امور امّت است به نحوی که دستی بالاتر از آن نیست.»[5] به تعبیر واضحتر، امامت، عبارت از جانشینی یك شخص از جانب پیامبر (ص) در اقامهٔ احکام شریعت و پاسداری از حوزهٔ دین است به طوری که فرمانبری از او بر همهٔ امّت واجب باشد.[۶]

۱ـ ر. ك. شیعه در اسلام، تالیف استاد فقید، علامه طباطبایی، ص ۷

۲ـ همان ماخذ، ص ۱۰

۳ـ شرح تجرید قوشچی، ص ۴۷۲

۴ـ ر. ك. رهبری امت، تالیف جعفر سبحانی، ص ۱۴

۵ـ ر. ك. شرح الاصول الخمسه، تالیف عبدالجبار معتزلی، ص ۷۵۰ و اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۱۴۲

۶ـ شمس‌الدین اصفهانی اشعری، در شرح قدیم تجرید. رجوع شود به توضیح المراد (تعلیقة علی شرح تجرید

←

برخی از علمای شیعه نیز از باب مماشات و جدل، امامت را به همین معنی تفسیر کرده اند: امام، انسانی است که بالاصاله عهده دار مسؤولیتهای عمومی در امور دین و دنیا، در عالم تکلیف و مسؤولیّت انسان است.[1]

همچنین، در مقام بیان مفهوم متعارف امامت گفته اند: امامت، عهده داری مسؤولیّتهای عمومی امت در زمینهٔ دین و دنیا توسط شخص معیّن است.[2]

اغلب نویسندگان، ناخواسته این مفهوم امامت را به طور اختصـــار در نوشته های خود آورده اند: امامت، به معنی ریاست عمومی امور مسلمین به نیابت از طرف پیامبر می باشد.[3]

۲ـ شیخ مفید در کتاب «اوائل المقالات»، امام را چنین تعریف می کند: امامان، جانشینان پیامبرند (ص) در تبلیغ احکام و برپاداشتن حدود الهی و پاسداری از دین خداوند و تربیت کردنِ بشر.[4]

در این تعریف، عنصر هدایت و رهبری معنوی و تربیت استعدادهای بشری در راه ارتقاء و رشد و تعالی انسانی، در کنار عنصر سیاسی و مدیریّت امت اسلامی آمده است و امامت به مفهوم «نبوّت منهای دریافت وحی» تلقّی شده است.

این تعریف ـ که جامعترین معنی امامت است ـ از قرآن و سنّت گرفته شده است.

قرآن در معرفی انبیایی که مقام رهبری و امامت را داشته اند، می گوید: «وَجَعَلْناهُمْ اَئمَّةً یَهدونَ بِاَمْرِنا» (انبیاء / ۷۰) و (۲۱/۷۳): آنها را امامانی قرار دادیم که به راه و شیوه ای که مقرر کرده ایم، هدایتگر باشند.

در این آیه، معنی هدایت که بُعْدِ معنوی و وسیع امامت است، محور اصلی امامت معرّفی شده است.

در حدیث نبوی، مسئولیت امامت چنین بیان شده است: «الامامُ راعٍ و مسؤول عن رعیّته[5]»: امام پیشوا و مسؤول امّت است.

الاعتقاد) تالیف سیدهاشم حسینی تهرانی، ص ۶۷۲

۱ـ ر. ک. الالفین، تالیف علامهٔ حلّی، ص ۱۲

۲ـ ر. ک. شرح باب حادی عشر، تالیف فاضل مقداد، ص ۱۷۹

۳ـ امامت و معاد محمد اسدی، ص ۹

۴ـ اوائل المقالات، تالیف شیخ مفید، ص ۳۵ و اندیشه های کلامی شیخ مفید، تالیف مارتین ترجمهٔ احمد آرام، ص ۱۴۱

۵ـ بخاری این حدیث را در موارد مختلف در صحیح خود از آن جمله در وصایا، نکاح و احکام نقل کرده است. همچنین در صحیح ترمذی باب احکام شمارهٔ ۶ و مسند احمدبن حنبل، ج ۳ ص ۱۲۱ آمده است و مجموعهٔ ورام ص ۶ نیز آن را نقل کرده است.

به یك مفهوم، «مسؤول امت بودن» دارای ابعاد گسترده ای است که در مدیریّت سیاسی جامعه خلاصه نمی‌شود. یکی از مهمّترین ابعاد این مسؤولیّت، عهده‌داری مسؤولیّت هدایت و رهبری معنوی در جهت رشد و ارتقای انسانی است.

در نهج البلاغه، در مواردی به این بُعد بسیار مهمّ امامت اشاره شده[1] و در بیانات ائمّهٔ اهل البیت (ع) نیز بر آن تأکید کرده اند که یك مورد آن را ـ که از امام رضا (ع) است ـ در اینجا نقل می کنیم:

«ان الامامة زمامُ الدّین و نظامُ المسلمین، انّ الامامةَ اسُّ الاسلام النامی و فرعه السّامی»[2]: امامت سررشته دین و نظام مسلمانان است، امامت اساس و تنهٔ بالندهٔ اسلام و شاخهٔ بلند آن است.

جایگاه امامت در معارف اسلامی

ویژگیهایی چون جامعیّت و گستردگی تعالیم اسلام و جهانی بودن و جاودانگی این دین و نیز الهی و متکّی به وحی بودن آن، اهمّیّت و جایگاه امامت را در مجموعهٔ معارف اسلامی، مشخّص می سازد.

از بحث گذشته روشن شد که اهمّیّت و جایگاه امامت، تنها از دیدگاه اجتماعی و سیاسی، در رابطه با مسألهٔ حکومت نیست تا به صورت صرفاً یك مسألهٔ فرعی (فقهی) مطرح گردد، بلکه ویژگی و نقش امامت در میان انبوه تعالیم اسلام، در این است که امام، جانشین پیامبر است و چون او به دور از لغزش و خطا باید در توضیح و تبیین این رسالت (منهای وحی) نقش خود را ایفا نماید.[3]

امام در این جایگاه است که از مرتبتی والا برخوردار می شود و باید معصوم و منصوب باشد و امامت بر این اساس، در ردیف اصول و در قلمرو بحثهای زیربنایی و به اصطلاح، کلامی قرار می گیرد.

حدیث ثقلین (اِنّی تارِكٌ فیکمُ الثَّقَلَیْن: کتابَ اللّٰهِ وَ عِتْرَتی)[4] که در بحثهای آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت، ناظر به همین جایگاه پر اهمیّت است که شناخت امامت را در ردیف شناخت قرآن و ملازم آن و جزئی از اعتقادات اسلامی قرار داده است.[5]

اصرار شیعیان بر کلامی کردن بحث امامت، برای آن بود که امامت را از مفهوم کاملاً فقهی و فرعی و حکومتی آن فراتر ببرند و به شکل کاملاً اصولی و اعتقادی مطرح نمایند.

فقهای شیعه با وجود این که در مواردی از مباحث فقهی مسألهٔ امامت را مطرح می کردند: مانند

۱ـ رجوع شود به نهج البلاغه خطبه‌های ۳، ۴۰، ۱۰۵.

۲ـ سفینة البحار، ج ۱، ص ۳۲

۳ـ ر. ك. امامت و رهبری، تالیف متفکر شهید، استاد مطهری، ص ۶۷ تا ۷۲

۴ـ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۲

۵ـ ر. ك. امامت و رهبری، تالیف متفکر شهید، استاد مطهری، ص ۷۴

شناسایی مباحث سیاسی و حقوقی از قبیل جهاد بویژه در مبحث مبارزه بابَغْی و بُغاة (شورشیان علیه امام)[۱]، جایگاه بحث امامت را مباحث عقلی و اصولی می‌دانستند و آن را یك بحث کلامی تلقی می‌کردند.

طرح امامت به مفهوم جامع و به معنی رهبری همه جانبه، موجب می‌شود که امامت در ردیف نبوّت و به عنوان خطّ استمرار آن مطرح گردد، زیرا ختم نبوّت که در مباحث گذشته با دلیل، اثبات شد، به معنی ختم راهنمایی (وحی) الهی است؛ نه ختم رهبری الهی (امامت)، زیرا امامت و نبوّت دو منصب و دو شأنند و احیاناً قابل تفکیك می‌باشند. بسیاری از پیامبران، بی و رسانندهٔ وحی بوده‌اند، ولی امام و رهبر نبوده‌اند؛ همچنانکه ائمّهٔ معصومین (ع) به اعتقاد شیعه، امامند و نبی نیستند، ولی پیامبرانی چون ابراهیم و نوح و موسی و عیسی و محمّد (ص)، هم نبی بوده‌انـــد و هم امام.[۲]

برخورد عملی و منطقی با مسائل اختلافی، وحدت آفرین است مفهوم وحدت اسلامی که از یکصد سال اخیر در میان علما و فضلای روشنفکر و مؤمن جوامع اسلامی مطرح بوده است، این نیست که مذاهب اسلامی به خاطر اتّحاد، از اصول اعتقادی و مذهب فقهی خود صرف نظر کنند و به اصطلاح، مشترکات همهٔ مذاهب را پذیرفته، مسائل اختصاصی همهٔ مذاهب را کنار بگذارند، چه، این شیوه نه منطقی است و نه عملی.

از سوی دیگر، اخذ مشترکات مذاهب اسلامی و کنار گذاردن مسائل اختصاصی و اختلافی، نوعی خَرْقِ اِجماعِ مرکّب است و محصول آن قطعاً با اسلام واقعی تطبیق نخواهد داشت، زیرا کافی است قسمتی از مسائل اختصاصی و اختلافی مذاهب، جزء متن اسلام باشد. در این صورت، آنچه که ما از طریق ایجاد وحدت به دست آورده ایم، اسلام واقعی نخواهد بود و اصولاً اسلام، مجرّد از همهٔ این مشخّصات و ممیّزات و مسائل اختصاصی، وجود ندارد.[۳]

در قرن اخیر، شخصیّتهای مُصلحی از علمای شیعه، مانند علاّمه سیّد شریف الدّین عاملی و علاّمهٔ کبیر، شیخ محمد حسین کاشف الغطا و علاّمهٔ بزرگوار، امینی، مؤلّف کتاب جاوید «الغدیر» و

۱ـ علامه حلی در تذکرة الفقهاء می‌گوید: فقها وقتی به بحث بغاة می‌رسیدند، مسألهٔ امامت را مورد بررسی قرار می‌دادند (رجوع شود به تذکرة الفقها، ج ۱ مبحث جهاد)

۲ـ ر. ك. امامت و رهبری، ص ۲۸

۳ـ ر. ك. امامت و رهبری، ص ۱۷ـ۱۸

همچنین شخصیّتهایی از علمای اهل سنّت، چون شیخ محمد عبده و شیخ مراغی و شیخ شلتوت، این راه را پیموده اند و به نتایج مطلوبی رسیده اند و ضرورت ادامهٔ این راه در عصر ما بر کسی پوشیده نیست، ولی وحدت اسلامی به مفهوم صحیح آن، نه تنها مانع از برخورد علمی و منطقی با مسائل اختلافی نیست، بلکه خود، وحدت آفرین است و می توان از این رهگذر، تفاهم را در میان پیروان مذاهب اسلامی تعمیق و گسترش داده، به وحدت اسلامی استحکام بیشتری بخشید.

مبیّن راه صحیح وحدت اسلامی، شخص علی ـ علیه السلام ـ است که قولاً و عملاً این راه را مشخّص کرده است. علی علیه السلام ـ از اظهار و مطالبهٔ حقّ خود و شکایت از کسانی که حقّ وی را مراعات نکردند، خودداری نکرد و با کمال صراحت، ضمن اظهار علاقه (در عمل و گفتار) نسبت به وحدت جامعهٔ اسلامی، هرگز آن را مانع اظهار و احقاق حقّ قرار نداد.

خطبه هایی چون خطبهٔ شقشقیّه و خطبهٔ ۱۴۴ نهج البلاغه، شاهد این مدّعاست که امام، از یك سو تظلّم می نمود و از سوی دیگر از صفوف مسلمین برای حفظ یکپارچگی اسلام در برابر دشمنان، بیرون نمی رفت؛ در جمعه ها و جماعتها شرکت می نمود؛ سهم خویش را از بیت المال دریافت می کرد و از ارشاد خلفا دریغ نمی ورزید و وقتی طرف شور قرار می گرفت، ناصحانه نظر می داد.

مسکوت گذاردن مسائل اصولی اختلافی در جایی که این اصول مبیّن حق و باطل و راه صحیح اندیشه و عمل و زندگی اجتماعی است، نه تنها کمکی به وحدت اسلامی نمی کند، بلکه زمینهٔ تفاهم را ـ که سنگ زیربنای وحدت است ـ متزلزل و نامطمئن می سازد و راه را برای سوءتفاهمات بدبینانه و سمپاشیهای دشمنان برای ایجاد تفرقه، هموار می کند.[1]

وحدت اسلامی به معنی مصالحه و سازش در مسائل عقلی و استدلالی و داد و ستد امتیازات نیست[2]، بلکه بدین معنی است که: «همه، در کلمهٔ اسلام با هم مجتمع باشند»[3] و «یك امّت بزرگ، به نام امّت اسلامی برقرار گردد، تا کسانی که می خواهند سلطه بر دولتهای اسلامی و مراکز اسلامی پیدا کنند، نتوانند»[4] و «همهٔ مسلمین یدِ واحد باشند بر مَنْ سِواهُم؛ هر کس در محیط خود با هر حکومت که هست و با هر مذهبی که دارد، مستقل باشد، لکن با مسلمین دیگر اخوّت و دوستی و پیوند داشته باشند؛ ارتشهای همهٔ کشورهای اسلامی، پشتیبان هم باشند... »[5]

۱ـ ر. ك. همان ماخذ، ص ۲۰ و رهبری امت، ص ۹

۲ـ ر. ك. «در راه تفاهم» اثر ارزنده علامه سید عبدالحسین شرف الدین، ترجمه زیر نظر محمد یزدی، ص ۱۰

۳ و ۴ و ۵ـ از سخنان حضرت امام خمینی، رجوع شود به کتاب وحدت (مجموعهٔ مقالات)، گردآوری ادارهٔ پژوهش و نگارش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۷ تا ۲۹

طرح کلی بحث امامت

بحث امامت مانند مسألهٔ نبوّت، در دو بخش قابل طرح و بررسی است: نخست، به صورت عام و بررسی مسائل کلّی امامت و دوم، در زمینهٔ امامت خاصّه و مطالعهٔ دلائلی که امامت را دربارهٔ شخص و یا اشخاص معیّن، ثابت می‌کند.

در بخش اوّل، از مسائلی چون ضرورت امامت (ادلّهٔ امامت عامّه) و شرایط امامت بحث به میان می‌آوریم، و در بخش دوم، به استناد دلائل قرآنی و همچنین با تمسّک به احادیث نبوی، به شناخت خلیفهٔ پیامبر (ص) و شخص امام می‌پردازیم و سپس، به خصایص ائمّهٔ اهل بیت و موضع‌گیریهای سیاسی آنان در برابر قدرتهای حاکم و مسؤولیّتهای متقابل امام و امّت خواهیم پرداخت.

مبحث اوّل
ضرورت امامت ـ ادلّهٔ امامت عامّه

طرح مسأله

در مبحث نبوّت، اصل نیاز بشر به هدایت الهی از طریق بعثت انبیا برای نیل به‌کمال و فرجام مطلوب و شایسته انسانی، به اثبات رسید. در دنبالهٔ این بحث، ناگزیر باید به دو سؤال زیر پاسخ داد:

۱ـ پس از پیامبر اسلام (ص) ضرورت تبیین دین و راهنمایی و رهبری امّت همچنان ادامه دارد و یا با رحلتِ پیامبر (ص)، کار تبیین و تفسیر دین و هدایت و رهبری، پایان می‌یابد؟

۲ـ در صورت تداوم امامت، چه کسی عهده‌دار این مسؤولیّت پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) بوده است؟

به بحث مربوط به پاسخ سؤال اول، در اصطلاح، «امامت عامّه» و آنچه که مربوط به پاسخ سؤال دوم است، «امامت خاصه»، گفته می‌شود.

نخستین مسأله، امامت عامّه، اثبات ضرورت تداوم امامت است که در علم کلام تحت عنوان ادلّهٔ امامت عامّه مطرح شده است. این دلائل را می‌توان تحت دو عنوان مورد بحث قرار داد: ادلّهٔ عقلی و ادلّهٔ نقلی.

۱ـ ادلّهٔ عقلی بر ضرورت امامت

نخستین دلیل عقلی بر تداوم نبوّت در راستای امامت، همان دلایلی است که در مبحث ضرورت وحی و بعثت انبیا در هدایت انسانها آورده شد، زیرا هدایت از طریق وحی و نبوّت، شامل

مسؤولیتهای متعدد و شؤون متفاوتی است که دریافت وحی، ابلاغ شریعت، تبیین و تفسیر دین، اجرا و تنفیذ احکام الهی، رهبری امّت و راهنمایی تك‌تك افراد بشر در یك جمع سازمان یافته، از اهمّ آن وظائف است.

در دلائل نبوّت عامّه، ضرورت راهنمایی و رهبری را در شؤون نامبرده و نیز در دلائل نبوّت خاصّه، عهده‌داری پیامبر اسلام را نسبت به همهٔ وظایف مذکور، به اثبات رساندیم. هیچکدام از این دلایل اختصاص به زمان و مکان و شرایط خاص نداشت و بی‌شك بر زمان پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) نیز صادق و حاکم است.[1]

دومین دلیل، ضرورت کارشناسی دین است که ضرورت تداوم امامت در جامعهٔ بشری را با بیان زیر به اثبات می‌رساند:

با قبول خاتمیّت رسالت پیامبر و جامعیّت دین اسلام، با مشکل بزرگی موجه می‌شویم که از این واقعیّت مسلّم تاریخی ناشی می‌گردد که پیامبر در طول بیست و سه سال ابلاغ رسالت، فرصت آن را نیافت که همهٔ جزئیات و تفاصیلی را که برای راهنمایی و رهبری امّت لازم است، تبیین کند و شیوه‌های آن را در گفتار و عمل ارائه دهد. آیا مفهوم این سخن، آن است که اسلام، ناقص است و دعوت پیامبر (ص) ناتمام مانده است؟![2]

بی‌شك پاسخ به این سؤال، منفی است و راه حلّ مشکل مذکور، جز این نیست که دین در نبود نبوّت و نیز امّت، پس از رحلت پیامبر احتیاج به کارشناسی دارد و امام، یعنی، کارشناس امر دین، کارشناسی که به گمان و اشتباه دچار نشود و خطایی از او سر نزند.[3]

این مسأله یك ضرورت عقلی و شیوهٔ اجتناب ناپذیر در میان عقلای بشر است که با هر رشتهٔ علمی و دستگاه فنّی، متخصّص آن را می‌طلبند و با هر مکتب و طرح پیچیده‌ای، کارشناس آن را جستجو می‌کنند و بدون متخصّص و کارشناس رسالتهای علمی و فنّی و مکتبی، ناتمام می‌ماند و سرانجام به تباهی خواهد کشید.

سومین دلیل عقلی، دلیل لطف است که با تمام مناقشه‌هایی که در پیرامون آن گفته شده

۱ـ رجوع شود به ادلّهٔ نبوّت عامّه از همین کتاب، و تمهیدالاصول، در علم کلام اسلامی، ص ۴۴۷ و ۷۶۸

۲ـ گرچه برخی از علمای اسلام با پذیرفتن قیاس در به دست آوردن احکام اسلام، در گفتار و عمل، اسلام را در بیان همهٔ مسائل زندگی ناقص تلقی کرده‌اند، قرآن به صراحت ابلاغ کامل اسلام توسط پیامبر را بیان کرده و در مواردی از جمله در آیهٔ «الیوم اکملتُ لکم دینَکُم و اَتممت عَلیکُم نِعمَتی» (سورهٔ مائده، آیهٔ ۳) گمان نقص اسلام را رد کرده است.

در نهج‌البلاغه نیز می‌خوانیم: **«أمْ أنْزَلَ اللّهُ سُبحَانَهُ دیناً ناقصاً»** (خطبهٔ ۱۸).

۳ـ ر. ك. امامت و رهبری، ص ۹۳ و رهبری امت، ص ۲۷ و تمهید الاصول، در علم کلام اسلامی، ص ۷۷۷

همچنان استحکام و اتقان خود را حفظ کرده است.[۱] در میان متکلّمین، شیخ طوسی، در تبیین دلیل لطف، شهرت بیشتری دارد. وی در کتاب «فصول العقائد» می گوید:

«وجود امام» لطف است و لطف بر خداوند لازم است و این نوع لطف، امامت نامیده می شود.»[۲]

شیخ طوسی در کتاب بزرگ خود به نام «تمهید الاصول»، قاعدهٔ لطف را بتفصیل بیان نموده و کاربرد آن را در بحث امامت شرح داده است[۳] و از آن پس، محقّقین و اندیشمندان اسلامی، پیرامون آن به بحث و مناقشه پرداخته اند. مؤلف این کتاب گرانقدر، در تعریف لطف می گوید:

لطف، رفتاری است که انسان را در انجام دادن عملی که باید آن را انجام دهد، برمی انگیزد و به او یاری می‌دهد به طوری که اگر چنین یاری و انگیزه یاری نباشد، وی آن کار را به انجام نمی رساند و نیز رفتاری است که از انجام کاری که نباید انجام دهد، او را روگردان می کند و باز می دارد. لطف، دارای سه مرحله است: توفیق (فراهم آوردن وسائل و امکانات لازم)، ارشاد و راهنمایی (ارائهٔ طریق) و رهبری در عمل (ایصال به مطلوب).

انسانی که بار مسؤولیّت به دوش گرفته و از طریق وحی و نبوت این بار تکلیف را تشخیص داده است، باید ازلطف به معنایی که گفته شد، برخوردار گردد. در غیر این صورت، انتظار فرمانبرداری و رفتار مسؤولانه از انسان حکیمانه نخواهد بود و از سوی دیگر، دو صفتِ «رحمت و رأفت الهی»، لطف را به مفهومی که گفته شد، ایجاب می کند.[۴]

مسلمانان و جامعهٔ اسلامی و بشریّت پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) همواره در جهت توفیق لازم و راهنمایی و رهبری در راهی که شریعت اسلام مشخص کرده بود، احتیاج به چنین لطفی داشته اند که از آن به امامت تعبیر می شود.[۵]

تعبیری که فیلسوف بزرگ، ابن سینا، در کتاب شفا در زمینهٔ اثبات ضرورت بعثت انبیا دارد[۶] ـ

۱ـ در تعریف لطف گفته اند: «اللطف ما یقرّب العبدالی الطاعة و یبعّده عن المعصیة: لطف چیزی است که بنده را به فرمانبرداری نزدیك و از نافرمانی دور می کند» در زمینه ضرورت لطف خداوند، مطالعهٔ مناظره هشام بن حکم، یکی از تربیت شدگان مکتب امام صادق (ع)، با عمرو بن عبید، یکی از دانشمندان آن زمان، می تواند ما را به ساده ترین و در عین حال، عمیقترین بیان در اثبات ضرورت وجود امام، رهنمون باشد. (رجوع شود به اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۰)

۲ـ فصول العقائد، تالیف شیخ طوسی، المکتبة المصریه، بغداد، ۱۳۴۱ (هـ. ق.) ص ۳۶.

۳ـ ر. ك. تمهیدالاصول، در علم کلام اسلامی، ص ۴۴۶.

۴ـ همان مأخذ، ص ۴۶۰.

۵ـ همان مأخذ، ص ۷۷۲.

۶ـ ر. ك. شفا تألیف ابن سینا، ج الهیات، ص ۴۴۱، وزارة الثقافة والارشاد القومی، قاهره، ۱۳۸۰ هـ. ق.

که در بخش نبوت همین کتاب گذشت ـ و صدر المتألّهین شیرازی نیز آن را در کتاب «المبدأ و المعاد» با تبیین دیگری شرح داده است[1] نوعی تفسیر از قاعدهٔ عقلیِ لطف می‌باشد. این دو فیلسوف در بحث امامت نیز همان راه را برگزیده‌اند که در بحث نبوّت آن را آغاز نموده بودند.[2]

دلیل چهارمی که بر لزوم امام از نظر عقلی می‌توان مطرح کرد، راه فطرت است، با این توضیح که: نیاز انسان در زندگی اجتماعی به پیشوا و زمامدار و راهنما و رهبر، ریشه در فطرت بشر دارد و به همین دلیل است که این نیاز، هرگز در جوامع بشری بی‌پاسخ نمانده است و انسانها، همواره در جستجوی پیشوایی شایسته و رهبری عادل، دست به تلاشی پیگیر زده‌اند و بخش عمدهٔ تلاش سیاسی و اجتماعی بشر در علم و عمل در راه یافتن به این گمشده، مصروف گشته است.

از سوی دیگر، اسلام آیین فطرت است و در مورد نیازهای فطری انسان تشریع شده است. در مباحث گذشته مفهوم و دلیل این مطلب را دانستیم . بنابراین اصل، باید پاسخ همه نیازهای فطریِ بشر و از آن جمله نیاز به امام و رهبر در این آیین وجود داشته باشد.

با توجه به نقش مهمی که مسألهٔ رهبری و امامت در تأمین سعادت بشری دارد، ناگزیر باید پذیرفت که اسلام، امامت را مسکوت نگذارده و مردم را در حیرت و گمراهی رها ننموده و مسألهٔ جانشینی پیامبر(ص) را مشخص کرده است.[3]

استاد، علامهٔ طباطبایی، علت نیاز به رهبر و ضرورت امام را از راه دیگری بیان نموده است که ما آن را به طور اختصار در پایان این بحث می‌آوریم:

«چنانکه در قرآن[4] و بیانات پیامبر اکرم(ص) اشاره شده، بخشی از دین، شامل حقایق و معارفی است که بالاتر از فهم عادی ماست و خداوند، آنها را در قالب بیاناتی در سطح فکر ما و با زبانی قابل فهم ما نازل نموده است؛ از آن جمله: میان اعمال ما آنچه که در جهان ابدیّت از زندگی و خصوصیّات آن هست، رابطهٔ واقعی برقرار می‌باشد که سعادت و شقاوت زندگی آینده، به

۱ـ ر. ک. المبدأ و المعاد، تألیف صدرالمتألّهین شیرازی، ترجمهٔ احمدبن محمد حسین اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲، ص ۱۷۳.

۲ـ ر. ک. شفا، ج الهیات، ص ۴۵۱ والمبدأ و المعاد، ص ۵۵۸.

۳ـ ر. ک. شیعه در اسلام، تألیف استاد علامه طباطبایی، مرکز دارالتبلیغ اسلامی قم، ص ۱۱۰

۴ـ به عنوان نمونه، دو مورد زیر را یادآوری می کنیم: ۱ـ «والکتاب المبین انّا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون و انّه فی امّ الکتاب لعلیّ حکیم» (سورهٔ زخرف، آیهٔ ۴) سوگند به این کتاب روشن، ما قرآن را عربی قرار دادیم، شاید آن را دریابید و این قرآن در امّ الکتاب نزد ما عالی و حکیم است. ۲ـ «و جائت کلّ نفسٍ معها سائق و شهید. لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم حدید» (سوره ق، آیه ۲۱) همهٔ جانها با گواه و راهبر در قیامت مبعوث می گردند (و به آنها گفته می شود) تو از این زندگی غافل بودی؛ پس ما پردهٔ غفلت را از دیدگانت برداشتیم و اکنون دیده ات تیزبین است.

خواست خدا، مولود آن است.

هریك از اعمال نیك و بد ما در درون ما واقعیتّی به وجود می آورد که سرنوشت ما مرهون آن می باشد و این واقعیّت، نشان دهندهٔ آن است که انسان در باطن این حیات ظاهری، حیات باطنی و معنوی دارد که از اعمال وی سرچشمه می گیرد و رشد می کند و آیندهٔ او را ترسیم می نماید. حیاتی که قرآن برای انبیاء و صدّیقین و شهدا و مؤمنین صابر بالاتر از این حیات ظاهری اثبات کرده و نتایج باطنی اعمال را پیوسته ملازم با انسان شمرده، اشاره به این حقیقت است.[۱]

در این حیات معنوی و باطنی انسان، شیوه و راه و رسم، بسی باریك و پیچیده است که جز با راهنمایی و رهبری انسانی که خود عامل و رهرو راستین این راه بوده و دارای همان حیات معنوی باشد، میسر نیست، زیرا تا خدا کسی را هدایت نکند، هدایت دیگران را به او نمی سپارد».[۲]

از این روست که عرفا امامت و ولایت را باطن شریعت دانسته و آن را یك مسألهٔ شناخته شده برای افراد عمیق و تیزبینی دانسته اند که از قشر به مغز و لُبّ رسیده اند.[۳] در این زمینه، روایات صریحی نقل شده که حائز اهمیت و بررسی است[۴] بویژه روایاتی که بیانگر عَرْضِ اعمال برپیامبر(ص) و امام(ع) می باشد.[۵]

واژهٔ «امر» در قرآن که در آیات متعدد آمده[۶] و بیانگر اَهَمِّ امور و فیض همه جانبهٔ الهی و هدف اساسی آفرینش است به عنوان هدف و محتوای امامت معرّفی شده است: **وَ جَعَلْناهُمْ اَئِمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا** (انبیاء/ ۷۰): ما آنان (انبیا) را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کنند.

۲ـ امامت در قرآن

از دیدگاه قرآن، مسأله امامت چون نبوّت از اراده و قرارداد الهی سرچشمه می گیرد و مفهومی نظیر نبوّت دارد و تنها در دین اسلام نیست که امامت، بعد از پیامبر اسلام(ص) مطرح است، بلکه در مورد انبیای گذشته و حتی در زمان پیامبران نیز به عنوان یك سنت حتمی الهٰی، در هدایت بشر وجود داشته است.

۱ـ مَن عمل صالحاً مِن ذکرٍ واُنثی و هو مؤمنٌ فلنحیینه حیاة طیبة (سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۷) هرکس عمل شایسته ای انجام دهد در حالی که او مؤمن است، ما او را با زندگی پاکیزهٔ خاصی حیات می بخشیم. در این زمینه، آیاتی چون آیهٔ ۳۴ سورهٔ انفال و آیهٔ ۳۰ سورهٔ آل عمران و آیهٔ ۱۲ سورهٔ یس روشنگر حیات خاص معنوی است.

۲ـ ر. ك. شیعه در اسلام، ص ۱۲۱ تا ۱۲۴.

۳ـ ر. ك. امامت و رهبری، ص ۱۶۱.

۴ـ رجوع شود به اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰ تا ۱۶۹.

۵ـ همان مأخذ، ص ۱۷۰.

۶ـ مانند آیات: مائده ۵۲، انعام ۸، اعراف ۵۲، هود ۱۲۳، اسرا ۸۵، انفطار ۱۹.

قرآن در کنار نبوّت، حقیقتی دیگر را به نام امامت مطرح کرده است و حتی آن را مقامی برتر شمرده که پیامبران پس از گذار از مراحل مختلف آزمایشهای سخت، صلاحیت رسیدن به آن مقام را پیدا می‌کنند.

قرآن، امامت را عهد خدا می‌شمارد و کسی را امام می‌خواند که طی یك دورهٔ آزمایشی، انسان کامل بودن خود و صلاحیت پیشوایی را به اثبات رسانده باشد.

در این زمینه، آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره، با گویاترین بیان، حقیقت امامت را نشان داده است: «وَ اِذِابْتَلىٰ ابراهیمَ رَبُّهُ بِکَلِمٰاتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قالَ اِنّی جاعِلُكَ لِلنّاسِ اِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی قالَ لایَنالُ عَهْدِی الظّالِمینَ.» : خدا ابراهیم را مورد آزمایشها قرار داد و او آن آزمایشها را به نهایت و اکمال رساند. آنگاه خدا به او گفت: من تو را امام قرار می‌دهم. ابراهیم گفت آیا از ذُرّیهٔ من هم؟ جواب داده شد که: ستمگرانشان نه. بی‌شك جریانی که در این آیه بیان شده، مربوط به اواخر دوران نبوّت ابراهیم است،[1] زیرا آزمایشهایی که در آیه به آنها اشاره شد، از قبیل ارائهٔ ملکوت به او، به آتش انداخته شدن، مهاجرت از شامات به حجاز و قربانی کردن فرزندش، اسماعیل، همه در دوران کهولت ابراهیم رخ داده است.

معنی این سخن، آن است که ابراهیم سالها پس از رسیدن به مقام نبوّت با اکمال خود از طریق یك سلسله آزمایشهای سخت، به افتخار امامت از جانب خدا نائل گشت و این ارتقا و رسیدن به امامت، مسألت خاصّ ابراهیم نبوده است، زیرا او از خدا خواست که امامت را همچنان در نسل او استمرار بخشد و خداوند احراز امامت را توسط فرزندان و دودمان ابراهیم، موکول به «عهد» نمود و شایستگی نسل ستمکار وی را به امامت نفی نمود: لاینال عهدی الظالمین (عهد من به ستمکاران نمی‌رسد). در این آیه، سیر امامت در مراحل مختلف که گاه همراه با نبوّت و گاه جدا از نبوّت بوده است، با کمال وضوح بیان شده است. ابراهیم و موسی و عیسی و پیامبر اسلام(ص) به گونه‌های متفاوت در قسمت اول این خطّ سیر و دیگر ذرّیهٔ ابراهیم، در قسمت دیگر آن قرار دارند.[2]

قرآن در آیهٔ دیگر امامت را به صورت یك حقیقت مستمرّ در نسل ابراهیم معرفی کرده است: «وَجَعَلَها کَلِمَةً باقیةً فی عَقِبِهِ» (زخرف /۲۸)، (خداوند آن (امامت) را به طور مداوم در نسل ابراهیم باقی گذاشت.)

با توجه به این اصل که سنّتهای الهی همواره تغییر ناپذیر و به طور مستمرّ حاکم برجهان و انسان و جامعه و تاریخ است[3]، جای تردید باقی نمی‌ماند که امامت از دیدگاه قرآن، یك ضرورت و

۱ـ ر. ك. تفسیر المیزان، ترجمه، ج ۱۳، ص ۲۶۷؛ ج ۳۳، ص ۲۴۴؛ ج ۳۶، ص ۲۸۵ و ج ۱۴ ص ۱۹ـ۴۰.

۲ـ ر. ك. تفسیرالمیزان، ج ۱ ص ۲۷۰ (ترجمهٔ المیزان، ج ۲ ص ۱۱۱).

۳ـ ولَنْ تَجِدَلِسُنَّةِ اللّهِ تبدیلاً (آیهٔ ۶۲ احزاب و آیهٔ ۴۳ فاطر): هرگز برای سنت الهی دگرگونی نخواهی یافت.

سنّت اجتناب ناپذیر می‌باشد.[۱] آیات دیگری نیز در قرآن در مورد مسألهٔ امامت هست که چون بیشتر به مسألهٔ امامت خاصّه ارتباط دارد، در جای مناسب خود، مطرح خواهد شد.

۳ـ امامت از نظر احادیث

در احادیث نبوی، امام شناسی جزئی از تفقّه ضروری دین شناخته شده و امامت، بخشی از اسلام و امامان، نجوم آسمان هدایت و جدا ناشدنی از قرآن و نیز خلیفه و وصیّ و ولّی امرو حاکم، معرفی شده است که به چند مورد از آن اشاره می‌شود:

الف: **«مَن ماتَ بغیرِ امامٍ (ولَمْ یَعْرِفْ امامَ زمانِهِ) ماتَ میتةً جاهلیةً»** (کسی که بمیرد بدون آن که امامی داشته باشد، یا امامش را نشناسد، او به مرگ جاهلیّت از دنیا رفته است.)

این حدیث که با تعبیرات متفاوت در کتابهای معتبر و مورد اعتماد حدیث، توسط محدثین شیعه و سنّی نقل شده است،[۲] به طور صریح ضرورت امامت و لزوم شناخت امام را بیان می کند.

ب: **«اِنَّ الحجّةَ لاتقومُ لِلّه عَلیٰ خَلْقِهِ الاّ بامامٍ حَتّی یُعْرَفَ.»** (حجت برمردم برپا نمی‌شود، مگر به وسیلهٔ امام آنگاه که شناخته شود.)

احادیثی که با این تعبیر آمده و امام را به عنوان حجّت خدا معرفی کرده، مبیّن حقیقتی است که ریشه در قرآن دارد که چنین است: **«لِئَلاّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»** (نساء /۱۶۵): (تا مردم پس از رسولان، برخدا حجّت و عذر و بهانه‌ای نداشته باشند.)

رسول و امام، حجّت خدایند و بدون آنها تکلیف و مؤاخذه و عقاب، غیرحکیمانه است و عقلاً موجب عذر و بهانه بر سرپیچی از اطاعت محسوب می‌شود: **«ما کُنّامُعَذِّبینَ حَتّیٰ نَبْعَثَ رَسُولاً»** (اسرا/۱۵): (ما هرگز مؤاخذه و عِقاب برنافرمانی از تکلیف نمی کنیم، مگر آن که قبلاً رسولی، فرستاده باشیم).

این احادیث گرچه با تعبیرهای مختلف نقل شده است، ضرورت امامت را از دیدگاه اسلام به طور وضوح بیان کرده است.[۳]

ج: «لاتَخْلُوالارضُ مِنْ حُجَّةٍ ظاهرٍ اَوْخافٍ مغمور» (زمین از حجّت و امام خالی نمی‌ماند، چه امامتش آشکار و یا مخفی و مقهور باشد.)

این حدیث با تعبیرهای متفاوت در نصوص اسلامی آمده و مبین آن است که نبودِ امام در جامعهٔ

۱ـ ر. ک. امامت و رهبری، ص ۱۶۹ و جزوهٔ معارف اسلامی ۲، ص ۱۳۶.

۲ـ کنزالعمال ج ۶، ص ۶۵ و مسند احمد بن حنبل، ج ۴ ص ۹۶ و محاسن برقی، ص ۱۵۶ و غیبت نعمانی، ص ۶۲.

۳ـ ر. ک. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۸ (حدیث ۵۸ از باب اماره) و مسند احمدبن حنبل، ج ۲، ص ۸۳ و ۹۳ و اصول کافی، ج ۱ ص ۱۳۵ و قرب‌الاسناد، ص ۱۵۳ و بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۳۰.

بشری، موجب نابودی شریعت الهی و گمراهی مردم و خلطِ حق و باطل می‌گردد.[۱]

بجز احادیثی که بیانگر ضرورت امامت و لزوم رهبری امت است، روایات بسیار دیگری نیز تحت عناوینی چون: «خلیفه، ولیّ امر، حاکم، امیر و والی»، نقل شده است که اصل اجتناب‌ناپذیری امامت را در اسلام بوضوح بیان کرده است.[۲] به عنوان نمونه، این حدیث از امام رضا (ع)، حائز دقت و بررسی است:

«انّا لانجد فرقةً مِنَ الْفِرَقِ وَلامِلَّةً مِنَ المِلَلِ بَقَوْا وَعاشوا اِلاّ بِقَيِّمٍ وَ رَئيسٍ لِما لا بُدَّلَهُمْ مِنْهُ فی امرالدّینِ والدّنیا فَلَمْ یَجُزْ فی حِکْمةِ الْحَکیمِ اَنْ یَتْرُکَ الخلقَ بِلا رئیسٍ وَهُوَ یَعْلَمُ اَنَّهُ لا بدَّلَهُمْ مِنْهُ ولاقوامَ لَهُمْ اِلاّ بِهِ فَیُقَاتِلونَ بِهِ عدوّهم و یقسمون به فیئهم و یقیمُ مَعَهُم جمعتَهُمْ و جماعاتِهِم وَیمنَعُ ظالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ.»[۳]

مبحث دوم
شرایط امامت

طرح مسأله

عمده ترین موضوع بحث در مسأله امامت ـ که اختلاف اصولی را در میان مسلمین به دنبال داشته است ـ موضوع شرایط امامت است که اهمیت و نقش آن در بحث امامت به گونه‌ای است که از امامت، دو مفهوم متفاوت ترسیم کرده است.[۴]

آنها که در شرایط امامت، به اموری مانند علم و عدالت و بیعت بسنده کرده‌اند، از امامت تصویری در حد زمامداری که یك شأن دنیایی و مقام مسؤولیت اجتماعی و سیاسی است، ارائه داده‌اند. در مقابل آنها که عصمت و انتصاب الهی از جانب پیامبر (ص) را به شرایط امامت افزوده‌اند، امامت را به مفهوم استمرار شؤون و مسؤولیتهای نبوت (بجز دریافت وحی) و امتداد امامت ابراهیمی دانسته و تفکیك زعامت دنیایی از پیشوایی دینی و امامت معنوی و تجزیهٔ

۱ـ ر. ك. اصول کافی، ج ۱ ص ۱۳۶ و بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۲۰ و نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱ و ۹۱ و حکم شماره ۱۴۷.

۲ـ ر. ك. فقه سیاسی، ج ۲ ص ۱۴۴ تا ۱۵۳ و امامت و رهبری، بخش ششم، ص ۱۸۵.

۳ـ علل‌الشرایع، ج ۱، ص ۱۸۳.

ما هیچ گروه و ملتی را نیافته‌ایم که بتواند بدون رئیس و رهبر به حیات خود ادامه دهد، زیرا مردم در امور دین و دنیا به چنین رهبر و زمامداری نیازمندند. ناگزیر خداوند حکیم نیز مردم را بدون رهبر و امام به حال خود رها نکرده است تا بتوانند به رهبری وی با دشمنان خود بجنگند و درآمدهای عمومی را توزیع کنند و او (وحدت و اتحادشان را حفظ نماید و) جمعه و جماعتشان را برپا کند و جلو تجاوز و ظلم گرفته شود و امنیت مظلومان تأمین گردد.

۴ـ ر. ك. امامت و رهبری، ص ۱۶۲ و رهبری امت، ص ۱۴.

مسؤولیتهای نبوت را مردود شمرده اند.

بنابراین، شرایطی که گروه اول (اهل تسنن) برای امامت مطرح کرده اند، مورد قبول گروه دوم (شیعه) نیز می باشد. اختلاف اساسی در شرایطی است که گروه دوم برای امامت به مفهومی که گفته شد، افزوده اند. این شرایط در سه شرط اساسی خلاصه می شود: علمِ برتر (افضل بودن)؛ عصمت و نصب از جانب خدا و پیامبر (ص). از میان شرایط عمده ای که اهل تسنن مطرح کرده اند، بیعت، با وجود این که مورد قبول شیعه است، در کنار شرایط دیگری چون انتصابی بودن امام از جانب خدا و پیامبر (ص)، مفهوم خاصی به خود گرفته که چهارمین قسمت بحث ما را در شرایط امامت به خود اختصاص داده است.

۱ ـ علم امام

دقت و بازنگری در مفاد دلایل گذشته و همچنین در مفهوم امامت، ما را از اقامهٔ دلایل بر لزوم برخورداری امام از علم به معنی شناخت احکام الهی و قوانین زندگی اجتماعی ایده آل اسلام و معارف و دانشهایی که در هدایت بشر و ارتقاء و تکامل معنوی جامعهٔ انسانی مورد نیاز بوده و مقتضای راهنمایی و رهبری می باشد، بی نیاز می کند.

اصولاً امامت به مفهوم صحیح و مسؤولیتهای آن، چه از دیدگاه عقل و چه از نظر اسلام، بدون علم، نه امکان پذیر است و نه قابل قبول و شایستهٔ جامعهٔ اسلامی. در جایی که قرآن و احادیث، احراز مسؤولیتهای اجتماعی و هر نوع ارتقاء را مشروط به علم می داند و بر برخورداری از علم تأکید می کند و جهل و جاهل را مورد نکوهش قرار می دهد، چگونه می توان در لزوم عالم و عالمتر بودن امام تردید به خود راه داد و امامت بدون علم را قابل قبول دانست؟

در این زمینه، آیات فراوانی هست که چند مورد زیر را به عنوان نمونه مورد بررسی قرار می دهیم:

الف ـ علم، موجب فضیلت و برتری و تقدّم است:

«هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لایَعْلَمُونَ»(زمر/ ۹): (آیا آنها که بهره مند از علمند با آنها که فاقد علمند، یکسانند؟)

ب ـ ارتقا و رفعت مقام، مشروط به علم است:

«یَرْفَعِ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُوا العلمَ درجاتٍ» (مجادله/ ۱۱) (خداوند کسانی را که از شما با ایمان و بهره مند از علم باشند، ارتقا و سرفرازی می بخشد.)

ج ـ مِلاک ارجاع امور به پیامبر (ص) و اولوالامر، عالم بودن آنهاست:

«وَلَوْرَدُّوهُ الیَ الرَّسُولِ وَ الَی أُولِی الأَمْرِ مِنْهُم لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم» (نساء/ ۸۳) (اگر آن (شایعات توطئه آمیز) را به پیامبر (ص) و اولوالامر ارجاع بدهند، آنها که قدرت استنباط مسائل

را دارند، علم آن را خواهند داشت.)

د ـ امام بدون علم، ناگزیر باید به عالم مراجعه کند که در این صورت، بر امام، امامی دیگر خواهد بود:

«فَاسْئَلوا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُم لاتَعْلَمُونَ» (نحل/ ۴۸) (از دانایان آگاه بپرسید، اگر نمی‌دانید.)

هـ ـ گزینش و اصطفاء الهی بر اساس علم است:

«اِنَّ اللهَ اَصطَفٰاهُ عَلَیْکُمْ وَزادَهُ بَسْطَةً فِی اَلعِلمِ وَالْجِسْمِ» (بقره/ ۲۴۷) (خداوند او (طالوت) را بر شما برگزید (برای فرماندهی) و او را در علم و توانایی جسمانی، افزونی بخشید)

یك بار دیگر در این آیات ـ که به عنوان نمونه آوردیم ـ تأمل می کنیم. بی شك بر اساس مفاد این آیات، امامت جاهل بر عالِم و عالِم بر عالمتر، امری مردود و غیر قابل قبول است و این معنی، در آیهٔ ۳۵ سورهٔ یونس بوضوح بیان شده است: **«اَفَمَنْ یَهْدی اِلَی اَلحَقِّ اَحَقُّ اَنْ یُتَّبَعَ اَمَّنْ لاٰیَهِدّی اِلاّ اَنْ یُهْدیٰ»**: آیا آن کس که به حق هدایت می کند، شایستهٔ پیروی (امامت) است یا آن کس که نمی‌تواند راه بجائی ببرد، مگر خود هدایت شود.

اصولاً امام، اولوالامر و واجب الطاعه است؛ الزام مردم به پیروی از امام فاقد علم و نیز الزام عالم بر اطاعت از کسی که علمِ او را فاقد است، اغراء به جهل (فریب دادن دیگران در جهت پیروی از رفتار جاهلانه) محسوب می شود.

در احادیث نیز تأکید بر شرط علم در قبول مسؤولیتهای اجتماعی، فراوان دیده می شود که دلیل بر اولویت اشتراط علم در امامت می باشد؛ از آن جمله است:

الف ـ با وجود امکان به کارگیری عالم، گماردن کسی که به میزان او علم ندارد، خیانت شمرده شده است. پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«مَن اَستَعْمَلَ عامِلاً مِنَ اَلمُسْلمینَ وَهُوَ یَعْلَمُ اَنَّ فیهِمْ مَنْ هُوَ اَوْلیٰ بِذٰلكَ، وَاَعْلَمُ بکتابِ اللّٰهِ وسنّةِ نَبیِّه فَقَدْ خانَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وجمیع اَلمُسْلِمینَ»[۱]: کسی که کارگزاری را بر مسلمانان بگمارد، در حالی که می داند در میان آنان کسی هست که از برگزیده وی شایسته‌تر و عالمتر به کتاب خدا و سنّت پیامبر (ص) است، او به خدا و رسولش و همهٔ مسلمانان خیانت ورزیده است.

ب ـ علی ـ علیه السلام ـ فرمود: **«اِنَّ اَحَقَّ النّاسِ بهٰذا اَلاَمرِ اَقواٰهُمْ عَلَیْهِ وَاَعْلَمُهُمْ بِاَمْرِاللّٰهِ»** (نهج البلاغه / ۱۷۳): شایسته ترین کس برای تصدّی این امر (خلافت و امامت)، آن کس است که بر عهده‌داری آن از دیگران قویتر و به امر خدا، داناتر است.

۱ـ کنزالعمال، ج ۶ ص ۱۹ و سنن بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۱.

۲ـ عصمت

به اعتقاد شیعه «عصمت» به معنی مصونیّت از خطا در مقام ابلاغ احکام و قوانین و معارف دین و نیز در مرحلهٔ عمل و به دور ماندن از لغزشهای عمدی و سهوی همان طور که شرط نبوت بوده، در امامت نیز ـ که تداوم نبّوت است ـ شرط اساسی می‌باشد.

معنی «عصمت» آن نیست که امام قادر بر تخلف از اطاعت پروردگار نیست و مصونیّت از لغزش عمدی و سهوی، حالتی اجباری و تحمیلی بر اوست، زیرا چنین حالتی نه تنها فضیلتی شمرده نمی‌شود، بلکه اختیار و آزادی را که عمده‌ترین فضیلت انسانی است، نفی می‌کند.

منشأ و عامل عصمت در امام، همان است که در مسألهٔ عصمت پیامبر (ص) شرح داده شد، زیرا امام، کلیّهٔ آگاهیهایی را که پیامبر (ص) از طریق وحی به دست آورده، به وسیلهٔ پیامبر (ص) کسب نموده و با مشاهدهٔ حقیقت جهان هستی و رؤیت ملکوت و باطن عالم، از چنان مصونیّتی برخوردار گردیده است که هرگز مرتکب خطا و عصیان نمی‌شود[1].

عصمت امام را با توجه به دلایل ذیل می‌توان اثبات نمود:

الف ـ چگونگی به امامت رسیدن ابراهیم و نپذیرفته شدن درخواست او در مورد تداوم امامت در ظالمان از نسل وی ـ که در آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره آمده است ـ بیانگر این حقیقت غیر قابل انکار است که امامت به هر کسی، حتی اگر فرزند ابراهیم هم باشد، نمی‌رسد، مگر آن که شرایط لازم را احراز کرده باشد.

در این آیه، علّت این که درخواست ابراهیم در مورد تعمیم امامت در ذرّیهٔ او پذیرفته نشد، آلودگی به ظلم ذکر شده است که بنابر آن، ستمگران از نسل ابراهیم هرگز به عهدِ الهی امامت، نخواهند رسید.

از دیدگاه قرآن، ظلم در سه مورد اطلاق می‌شود:

نخست، در مورد ظلم انسان نسبت به خدا که شرك، ظلم تلقی شده است **«إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»** (لقمان / ۱۳)

دوم، در مورد ظلم به دیگران **«إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ»** (شوری / ۴۲)

سوم، در مورد خویشتن **«فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ»** (فاطر / ۳۲)

ظلم در لغت، به معنی «تجاوز از حد و قراردادن چیزی در جای نامناسب»[2] به کار می‌رود و از این رو، اطلاق آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره، شامل عصیان عمدی و خطای سهوی نیز می‌شود و استحقاق

۱ـ رجوع شود به مبحث عصمت انبیاء در همین کتاب.

۲ـ ر. ك. لسان‌العرب، ج ۱۲، ص ۳۷۳.

مجازات نداشتن خطای سهوی، در اطلاق آیه، خدشه‌ای وارد نمی‌آورد، زیرا خطا و سهو گرچه فاقد آثاری چون احکام تکلیفی است، آثار منفی قهری (وضعی به اصطلاحِ فقهی) و از آن جمله، عدم شایستگیها، دامنگیر خطاکار خواهد شد.

ب ـ موفقیّت امام در انجام مسؤولیّتهای امامت که عمده ترین آنها هدایت و تربیت و رشد فرد و جامعهٔ مسلمان می‌باشد، بدون عصمت کسی که عهده‌دار مسؤولیّت امامت است، امکان‌پذیر نیست.

دانشمند بزرگ شیعه، سیّد مرتضی علم‌الهُدیٰ، این دلیل را چنین تقریر کرده است:

کسی که در بارهٔ او احتمال عصیان و خطا هست، اثر گفتار و عمل او چنان نیست که در مورد امام انتظار آن می‌رود. در این زمینه، فرقی بین عصیان و خطایی که عمداً رخ می‌دهد و بین احتمال وقوع آن دو، نیست زیرا هر دو، اثر هدایت و تربیت را ـ آن گونه که از امام شایسته است ـ از میان می‌برد.

حکمت و لطف خداوند ایجاب می‌کند که هر نوع مانع از سر راه موفقیت امام در انجام مسؤولیّتهای امامت وی برداشته شود و زمینه‌های رغبت و جذب مردم فراهم گردد[۱].

ج ـ بی‌شک، عصمت امام موجب اعتماد و اطمینان بیشتر مردم و جامعه است و فقدان آن نیز از تأثیر سخن و رفتار امام می‌کاهد. به همان دلیل که امامت برای هدایت و رهبری جامعه بشری لازم است، تأمین شرایط مفید برای تأثیر هر چه بیشتر تلاش در جهت انجام مسؤولیتهای امامت نیز ضروری می‌باشد؛ چنان که در سیرهٔ عرفی مردم نیز چنین است که مردم، هر قدر به رهبران و مسؤولین امور خود اطمینان و اعتماد بیشتری داشته‌اند، اثرپذیری و اطاعتشان افزونتر و گفتار و رفتار دولتمردان در ایجاد نظم و اعمال قانون و ادارهٔ جامعه، برای مردم پذیرفته‌تر بوده است.

۳ـ انتصابی بودن امام

بی‌شک، هر قدر شرایط امام ساده‌تر و عادیتر باشد، امکان شناخت کسی که واجد آن شرایط است، سهلتر خواهد بود و به عکس، هر گاه شرایط صلاحیت امام بدان گونه باشد که در گذشته شرح داده شد، ناگزیر راه شناخت عادی آن، دشوارتر خواهد بود.

جای تردید نیست که عصمت، از اموری است که امکان شناخت آن از طرق عادی برای انسان امکان‌پذیر نیست و همچنین، مسأله برتری در علم و افضل از دیگران بودن که تنها با یکی از این طرق قابل شناخت می‌باشد:

۱ـ توسط پیامبر که به دلیل ارتباط علم و آگاهی وی با وحی، مصون از خطا می‌باشد.

۱ـ رهبری امت، ص ۲۳۹.

۲ـ از طریق امام قبلی که با فرض عصمت او، امکان خطا از میان می‌رود.

۳ـ کارهای خارق‌العاده به نحوی که در مبحث معجزه توضیح داده شد و می‌تواند گواه بر صدق ادّعای امامت و عصمت باشد.

یکی از متکلّمان با استفاده از شیوه و قالب منطقی[1] برای انتصابی بودن امامت چنین استدلال کرده است:

نصب امام از طرف خداوند و توسط پیامبر (ص)، موجب منافع و مصالح بسیار و دفع زیانهای فراوان می‌باشد. قابل تردید نیست که هر کاری که چنین باشد، واجب است و ترک چنین امر لازمی از جانب خداوند متعال، خلاف حکمت و رحمت و لطف می‌باشد.

یادآوری این نکته لازم است که عمده‌ترین دلیل انتصابی بودن امامت، احادیثی است که در زمینهٔ تنصیص بر امامت از پیامبر اکرم (ص) وارد شده و شخص امام را تعیین نموده است و با وجود چنین روایاتی، دیگر جایی برای بحث عقلی برای اثبات انتصابی بودن امام، باقی نخواهد ماند.

۴ـ شور و بیعت

دو واژهٔ «شور و بیعت» در فرهنگ سیاسی اسلام، مفهوم شناخته شده‌ای دارند: شور، به معنی به دست آوردن رای و نظر از طریق مراجعه به دیگران است و بیعت، معاهده‌ای است که بر اساس آن، بیعت کننده اطاعت بیعت شونده را طبق آن معاهده بر عهده می‌گیرد.

در قرآن شور در امور، یك بار به عنوان توصیفی برای مؤمنین آمده است: **«اَمْرُهُمْ شُورٰی بَیْنَهُم»** (شوری / ۳۸) و بار دیگر به صورت دستوری بر پیامبر (ص) که در گردش امور با دیگران باید مشورت نماید **«وَشٰاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ»** (آل عمران / ۱۵۹) بیعت نیز در قرآن در سه مورد آمده است:

نخست، در جریان «عقبهٔ اولی» که پیامبر (ص) از جمعی به پیروی از اسلام بیعت گرفت[2].

۱ـ علامهٔ بزرگوار فیاض لاهیجی، این استدلال را در کتاب خود به نام «گوهر مراد» از کتاب «اربعین» امام فخر رازی و نیز شرح‌المقاصد نقل کرده است:

«ان فی نصب الامام استجلاب منافع لاتحصی واستدفاع مضارّ لایخفی وکل ما کذلك فهو واجب»

لازم به تذکر است که چاپ گوهر مراد، سنگی است و فاقد شمارهٔ صفحات می‌باشد (رجوع شود به مبحث امامت، صفحهٔ ۸ آن مبحث)

۲ـ ر. ك. فروغ ابدیت، ج ۱ ص ۳۳۱ و سیرهٔ ابن هشام، ج ۱ ص ۱۳۱.

دوم، در همان محل که توسط پیامبر از مسلمانان برای جنگ بیعت گرفته شد تا نخستین جامعهٔ اسلامی شکل بگیرد که به نام عقبهٔ ثانیه شهرت یافت[۱]

سوم، بیعت رضوان که در «حدیبیه» زیر درختی انجام پذیرفت و بر اساس این بیعت، مسلمانانی که همراه پیامبر (ص) برای انجام عمره آمده بودند، بر دفاع و مقاومت تا سر حدّ مرگ در صورت حملهٔ دشمن با پیامبر (ص) بیعت نمودند[۲].

در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است که آن حضرت برای اطاعت و التزام به دستورات تا آنجا که در قدرت و امکانات افراد بود، بیعت می گرفت[۳].

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، شور و بیعت در کار انتخاب خلیفه برای آن حضرت، مورد استفاده قرار گرفت و جمعی از مسلمانان در محلی به نام «سقیفهٔ بنی ساعده» که قبلاً در دوران جاهلی برای تصمیم گیری در مسائل عمومی و مهم، صاحبنظران در آنجا گرد هم می آمدند، اجتماع نمودند و پس از یك شور شتابزده و همراه با اختلاف و مشاجرهٔ لفظی، بر خلافت ابوبکر بن ابی قحافه بیعت گرفتند[۴].

جریان سقیفهٔ بنی ساعده مورد اعتراض عده ای از اصحاب[۵] پیامبر (ص) و نیز شخص علی - علیه السلام - قرار گرفت[۶] و خلیفهٔ دوم آن را یك «فلته» نامید[۷] ولی همین عمل بدون توجه به معنی و مورد بیعت در تثبیت خلافت عملاً به آن استناد شد.

در جریان خلافت دوم، بدون شور[۸] از بیعت استفاده شد و در خلافت سوم، در پایان یك جلسهٔ

---

۱ - همان مأخذ، ص ۳۳۲ و سیرهٔ ابن هشام، ج ۱، ص ۴۳۸

۲ - همان مأخذ، ص ۵۸۸ و تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۳۱۸.

۳ - معالم المدرستین، تالیف سید مرتضی عسکری، ص ۲۰۲.

۴ - ر. ك. کتاب «سقیفه» تألیف شیخ محمدرضا مظفر، ترجمهٔ محمدجواد حجتی و کتاب «الامامة والسیاسة» ج ۱ ص ۵ و سیرهٔ ابن هشام، ج ۴ ص ۳۳۵ و کتاب تاریخ طبری، ج ۹ حوادث سال یازدهم، ص ۴۵۵ و کتاب شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ج ۲ ص ۲۲ و کتاب رهبری امت، تألیف جعفر سبحانی، ص ۹۳.

۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۰۳ و شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ج ۲ ۱۳ و ۷۴ والامامة والسیاسة، ج ۱ ص ۱۴ واستیعاب، ج ۳ ص ۴۵۱ و تاریخ طبری، ج ۲ ص ۴۶۰ و معالم المدرستین، ص ۶۵ و رهبری امت، ص ۱۰۴.

۶ - شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲ (علی علیه السلام فرمود: احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة) و نهج البلاغه، خطبه ۳ (فیالله و للشوری متی اعترض الریب فیّ مع الاول منهم) و حکم شمارهٔ ۱۹۰.

۷ - ر. ك. به مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۵۵ و صحیح بخاری، کتاب الحدود / ۳۱ وسیرهٔ ابن هشام، ج ۴ ص ۳۰۸. (فلته کار ناگهانی، حساب نشده، لغزش)

۸ - ر. ك. ناریخ طبری، ج ۱ ص ۱۱۶

مشورتی شش نفری، بیعت انجام پذیرفت[1] و در خلافت چهارم، با شور مهاجرین و انصار[2] علی ـ علیه‌السلام ـ با بیعت اهل حل و عقد (خبرگان) و انبوه کثیر مردم[3] به خلافت رسید.

جای تردید نیست که قلمرو شور و بیعت شامل مواردی که نصّ صریحی در کتاب و سنت وجود دارد، نیست و این مطالب به صورت یك اصل در آیهٔ ۳۶ از سورهٔ احزاب بیان شده است:

«وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لاٰ مؤمِنَةٍ إِذٰا قَضَی اللهُ وَ رَسُولُهُ اَمراً اَنْ یَکونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَ مَنْ یَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبیناً.»

هرگز مرد مؤمن و زن مؤمنی نباید هنگامی که خدا و رسولش در کاری نظر دادند، برای خود حق انتخاب قائل شوند و هر کس که خدا و رسولش را عصیان نماید، به گمراهی آشکاری دچار شده است.

از سوی دیگر، خود پیامبر (ص) بارها با یارانش مشورت نمود و در سه مورد از آنان بیعت گرفت. با توجّه به این دو مطلب انکارناپذیر، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

با وجود معصوم و منصوب بودن امام ـ که در بخشهای گذشته به اثبات رسید ـ بی‌شك، شور و بیعت نمی‌تواند در انتخاب امام نقش تعیین کننده داشته باشد؛ به این ترتیب که امام معصوم و منصوص را از تصدّی امامت محروم کند و یا فرد فاقد شرایط (عصمت و انتصاب) را به امامت برگزینند، ولی از آنجا که امامت در عمل و عینیّت جامعه نیازمند به اطاعت و رضایت مردم است و بدون آن دو، عملاً عهده‌داری مسؤولیّتهای امامت، مشکل اکراه و اجبار و یا ناکامی و شکست را به دنبال دارد، به منظور حلّ این دو مشکل و تحکیم عینیّت امامت در جامعه، شور از یك سو و بیعت از سوی دیگر می‌تواند راهگشا و کارساز باشد.

فلسفهٔ مشورتها و بیعت گرفتنهای پیامبر، جز این نبود که ضمن تبیین دو اصل شور و بیعت (در غیر موارد منصوص)، مشکل اکراه در بهره‌گیری از نیروهای تحت فرماندهی خود را از میان بردارد.[4]

علی ـ علیه‌السلام ـ با وجود این که حق امامت و خلافت خود را مبتنی بر اساس نص رسول

۱ـ ر. ك. طبقات ابن سعد، ج ۳ ص ۲۴۷ وانساب الاشراف، تألیف بلاذری، ج ۵ ص ۱۶ و تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲ـ ر. ك. نهج‌البلاغه، نامهٔ شمارهٔ ۶ (انّما بایعنی القوم... وانّما الشوری للمهاجرین والانصارفإن اجتمعوا علی رجل و سمّوه اماماً...)

۳ـ همان مأخذ، خطبهٔ ۳ (ینثالون علیّ من کل جانب حتی وطیء الحسنان وشق عطفای)

۴ـ ر.ك. بنیان حکومت در اسلام، تألیف سید کاظم حائری، ترجمه از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۸۵ و معالم المدرستین، تألیف سید مرتضی عسکری، صص ۱۰۱ و ۱۰۸.

خدا (ص) می‌دانست، شورای مهاجرین و انصار و بیعت مردم را در قبول خلافتش پذیرفت.[۱]

به عبارت دیگر از آنجا که خلافت به معنی ریاست و زمامداری و سرپرستی حکومت در جامعه اسلامی، بعُدِ دنیایی امامت می‌باشد، ناگزیر برای تأمین مشروعیّت از نظر مردم (نه مشروعیت دینی و مکتبی که با عصمت و نص است)، نیازمند به شور و بیعت است.

در حقیقت، امامی که از شرایط لازم برخوردار است و به دلیل عصمت و نص، مشروعیّت و صلاحیت الهی و مکتبی امامت را داراست، از طریق شورا و بیعت، مشروعیّت مردمی را نیز کسب می‌کند.

به همین لحاظ است که علی ـ علیه‌السلام ـ از تحقق عینی امامت با کلمهٔ «انعقاد» تعبیر می‌کند و رابطهٔ امامت و مردم را چنین بیان می‌نماید:

«وَ لَعَمْری لَئِن کانَتِ‌الْاِمامَةُ لاتَنْعَقِدُ حَتّی یَحْضُرَها عامَّةُ النّاسِ فَما إلیٰ ذٰلِکَ سَبیلٌ وَلٰکِنْ أَهْلُها یَحْکُمُونَ عَلیٰ مَنْ غابَ عَنْها ثُمَّ لَیْسَ لِلشّاهِدِ أَنْ یَرْجِعَ وَ لا لِلغائِبِ أَنْ یَخْتارَ.» (نهج البلاغه / ۱۷۳)

سوگند به جانم، اگر امامت منعقد (به پا) نمی‌شود تا این که همهٔ مردم حضور یابند و بیعت کنند، پیداست که به چنین کاری دسترسی نیست (عملی نیست) ولکن آنها که اهل تشخیص هستند، نظر می‌دهند و انتخاب می‌کنند. از آن پس برای آنها که حضور داشتند و آنها که حضور نداشتند، حق بازگشتی نیست و حق انتخاب دیگری ندارند.

در این کلام، مشروعیّت و صلاحیت امامت موکول به انتخاب مردم نشده بلکه عینیت و انعقاد امامت در جامعه، مشروط به حضور و انتخاب صاحب‌نظران و رضایت مردم معرّفی شده است.[۲]

مبحث سوم
امامت خاصّه ـ دلائل امامت علی علیه‌السلام

طرح مسأله

قرآن، به‌طور صریح در مورد عکس‌العمل مسلمانان در برابر حادثهٔ رحلت پیامبر اظهار نگرانی کرده و در آیهٔ ۱۴۴ سورهٔ آل‌عمران هشدار داده است که: مبادا پس از رحلت یا شهادت پیامبر (ص)، به دوران جاهلیّت باز گردند و از سوی دیگر در توصیف پیامبر (ص) بر دلسوزی بیش از حد[۳] و حرص فوق‌العاده[۴] و نگرانی توأم با اندوه[۵] وی نسبت به هدایت امّت و موفقیّت رسالت و

۱ـ نهج‌البلاغه، نامهٔ شماره ۶

۲ـ رجوع شود به مقاله امامت از دیدگاه نهج‌البلاغه در یادنامه کنگره هزاره نهج‌البلاغه صفحه ۹۳

۳ـ طٰه ما اَنزَلْنا عَلَیْکَ‌القرآنَ لِتَشقیٰ (سورهٔ طه، آیهٔ ۱).

۴ـ لَقَدْ جائَکُمْ رَسولٌ مِنْ اَنفُسِکُمْ عزیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتّمْ حریصٌ عَلَیْکُمْ بِالمُؤْمنین رؤفٌ رَحیمٌ (سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۸).

۵ـ لَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلیٰ آثارِهِمْ اِنْ لَمْ یُؤْمِنوا بِهٰذا الحدیثِ اَسَفاً (سورهٔ کهف، آیهٔ ۶)

گرایش و جذب افراد و قبایل و ملل به آیین اسلام، تأکید ورزیده است و آن را نشانهٔ رأفت و رحمت آن حضرت دانسته است.[۱]

با توجه به این دو اصل قرآنی، آیا می توان قبول کرد که قرآن در زمینهٔ مسألهٔ امامت سخنی نگفته و با وجود جاودانگی اسلام، کار امامت امّت اسلامی را ناگفته گذارده است؟ چگونه می توان پذیرفت که پیامبر (ص) با وجود اطلاع و اخبار از درگذشت قریب‌الوقوع خود[۲]، مسأله بسیار مهمّی چون امامت را مسکوت گذارده و امّت را در چنین کاری که با سرنوشت رسالت وی ارتباط داشت، به حال خود رها کرده باشد؟

هر فرد عادی می توانست پیش بینی کند که چه حوادثی ممکن است پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) اتفاق بیفتد؛ چگونه می توان پذیرفت که پیامبر دربارهٔ سرنوشت رسالتش بی اعتنا مانده باشد؟

از سوی دیگر پیامبر (ص) در مواقعی که برای شرکت در غزوات و یا حجّ از مدینه خارج می شد، به جای خود جانشین برمی گزید و برای ستونهای نظامی اعزامی، فرمانده تعیین می کرد و به شهرها و قبایل، نماینده و قائم مقام می فرستاد؛ چگونه ممکن است که مسأله ولایت و سرپرستی و رهبری امّت را پس از خود، به دست فراموشی سپرده باشد؟

با توجه به واقعیّتهایی که در تاریخ زندگی پیامبر (ص) در مورد پاسخ به سؤالات فوق هست، تردیدی نمی توان به خود راه داد که حتی اگر عصمت و انتصاب الهی شرط امامت نبود، می بایست پیامبر رحمةٌ للعالمین که برای موفّقیّت رسالتش، آنهمه رنج و اندوه تحمل نمود، کار امت را در زمانی که دستش از فیض وجود آن حضرت کوتاه می شود، مشخّص می نمود و امر امامت و خلافت را روشن می کرد.

از سوی دیگر پیامبر (ص)، خود گفته بود:

«مَنْ مات و لَمْ یَعْرِفْ امامَ زمانِه ماتَ میتةً جاهلیّةً»:

کسی که امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است.

پیامبر (ص) با وجود آگاهی از اوضاع تأسّف بار آیندهٔ امت و گروه بندیها و تأکید بر این که مردم باید امام خود را بشناسند تا به دوران جاهلیّت باز نگردند و نیز با وجود اظهار نگرانی نسبت به

۱ـ سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۸.

۲ـ پیامبر (ص) در جریان حجّةُ الوداع، به مرگ قریب‌الوقوع خود خبر داد (رجوع شود به الغدیر، ج ۱، ص ۱۱)

روی کار آمدنِ امامانِ گمراه کننده که هرگاه امّت از آنها اطاعت کنند، فریبشان می‌دهند و اگر نافرمانی کنند، آنها را به قتل می‌رسانند[۱]. چگونه تصور می شود که مسألهٔ امامت را بصراحت بیان نکرده باشد؟

در میان فرق اسلامی هیچکدام جز شیعه، مدعی عصمت و نَصّ صریح در مورد شخص معیّن، نشده اند، ولی شیعه معتقد به عصمت و امامت و خلافت بلافصل علی ـ علیه السلام ـ بوده و به استناد دلایلی از قرآن و احادیث، آن را اثبات نموده اند.

در این جا نخست آیات مربوط به امامت و ولایت امیرالمؤمنین علی ـ علیه السلام ـ را مطرح می کنیم و سپس، به بررسی احادیث مربوط به این بحث می پردازیم:

۱ـ امامت خاصّه در قرآن

آیات قرآن بیانگر خطوط کلّی معارف اسلام و نیازمندیهای مختلف بشر در زمینهٔ راهیابی به سعادت مطلوب و همه جانبه است، امّا بی شك، فهمیدن تفاصیل این خطوط کلّی از بطون معانی آیات قرآن، نیاز به مراجعه به تعلیم و تبیینی دارد که پیامبر اکرم (ص) در طول بیست و سه سال رسالت، بیان نموده است و تعالیم و تبیینات آن حضرت نیز چون قرآن از منبع وحی می باشد.[۲]

بر این اساس، قرآن در زمینهٔ امامت، از هیچ فردی نام نبرده و شاید این شیوه بدان جهت باشد که قرآن از دستبرد تحریف مصون بماند، ولی کلّیاتی که به صورتهای مختلف در آیات متعدد قرآن دربارهٔ امامت علی ـ علیه السلام ـ آمده، توسط پیامبر تبیین و به طور صریح تفسیر شده است.

علامه حلّی در کتاب «نهج الحق» برای اثبات امامت علی ـ علیه السلام ـ به هشتاد و هشت مورد از قرآن استناد نموده است که بنابر احادیثی که در کتب مشهور اهل سنت از پیامبر (ص) نقل شده است، همهٔ آن موارد نمایانگر ابعاد شخصیّت علی ـ علیه السلام ـ و امامت وی می باشد.

در کتاب «احقاق الحق» نیز نودوچهار مورد دیگر از قرآن به استناد سی و هفت کتاب معتبر از اهل تسنّن، در اثبات حقّ ولایت و امامت علی ـ علیه السلام ـ نقل شده است.[۳]

با توجه به حدیثی از پیامبر (ص) که فرمود: «ماٰ اَنْزَلَ اللهُ آیةً فیها: «یا ایّهاالذین امنوا» الاّ و علیّ راسها و قائدها»

۱ـ لست اخاف علی امّتی غوغاء تقتلهم ولا عدواً یجتاحهم ولکنّی اخافُ علی امّتی ائمة مضلّین اِنْ اطاعوهم فَتَنُوهم و ان عصوهم قتلوهم (کنزالعمال، ج ۲ ص ۲۲ حدیث ۱۴۶۷۱)

۲ـ ما ینطق عن‌الهوی اِنْ هو الاّ وحی یوحی (سوره نجم آیات ۳ و ۴)

۳ـ تا جلد ۱۴، احقاق‌الحقّ ۱۵۵ آیه به استناد احادیثی که از کتابهای معتبر اهل تسنن نقل شده در اثبات فضیلت و امامت علی ـ علیه السلام ـ تفسیر شده است.

(خداوند آیه‌ای که با: «هان ای مؤمنان» آغاز می‌شود، نازل نفرمود مگر این که علی در رأس آنها و رهبر و فرمانده آنها بوده است.)[۱] تعجّب ندارد که حتّی علمای اهل تسنّن نیز به جمع‌آوری آیات مربوط به فضایل علی ـ علیه السلام ـ پرداخته و کتابهایی در این زمینه به نگارش درآورده اند[۲] که به منظور اختصار، دراینجا تنها به بررسی چهار آیه اکتفا می‌کنیم:

الف ـ آیهٔ ولایت

طبق احادیث متعدّدی که توسط محدّثین اهل تسنّن و شیعه نقل شده[۳] آیهٔ ولایت دربارهٔ علی ـ علیه السلام ـ نازل شده است که در حال نماز، انگشتر خویش به مستمند بخشید:

اِنّما ولیُّکُمُ اللهُ وَرسُولُه والذینَ آمَنُوا الّذینَ یُقیمونَ الصَّلٰوةَ ویؤتُونَ الزَّکوةَ وَهُمْ راکعونَ (مائده / ۵۵)

همانا ولیّ شما، خدا و رسول او و کسانی هستند که در حال رکوع زکات می‌دهند.

بی‌شک، ولایت خدا و رسول تنها به معنی دوستی و یا نصرت نیست، بلکه معنی آن اختیارداری و اولویت در تصرّف و زعامت و وجوب اطاعت در کل شؤون مربوط به ولایت تشریعی خداست و این نوع ولایت، نظر به مفاد کلمهٔ «انّما»، منحصر به خدا و رسول و علی است و ترتیب ذِکری نیز نشانگر آن است که ولایت امام، شعاع ولایت رسول و ولایت رسول، شعاعی از ولایتِ الله می‌باشد.

هر نوع ولایتی که از شعاع این سه مرحله خارج باشد و به آن بازنگردد، مردود و نامشروع می‌باشد.

ب ـ آیهٔ تبلیغ

اکمال رسالت به ابلاغ ولایت امام است که در این آیه بنابر احادیث بسیار از پیامبر (ص)[۴] در مورد علی ـ علیه السلام ـ بیان شده است:

«یا اَیُّهاالرَّسُولُ بَلِّغْ ماٰاُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ» (مائده / ۶۷):

۱ـ ر. ک. احقاق الحق، ج ۳ ص ۴۷۶ و ج ۴، ص ۳۱۱ و ج ۱۴، ص ۶۹۴ و ج ۱۵، ص ۶۹۴.

۲ـ مانند کتابی که منسوب به امام شافعی است و در آن، آیات نازل شده در حق علی و اهل بیت پیامبر (ص) جمع‌آوری شده است.

۳ـ ر. ک. احقاق الحق، ج ۲ ص ۳۹۹؛ در این کتاب از هشتاد و پنج کتاب از اهل سنت در حدیث و تفسیر، احادیث مربوط به نزول این آیه دربارهٔ علی ـ علیه السلام ـ نقل شده است.

۴ـ در بیست و سه کتاب معتبر تفسیر و حدیث، روایات مربوط به نزول این آیه در مورد ابلاغ ولایت علی ـ علیه السلام ـ نقل شده است. رجوع شود به احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۱۵.

هان، ای رسول! آنچه که از جانب پروردگارت به تو نازل شده است، ابلاغ کن که اگر نکنی، رسالتت را (بدرستی و کامل) ابلاغ ننموده ای.

با نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) در بازگشت از حجةُ الوداع، مسلمانان را در محلّی به نام «غدیر خم» جمع نمود و علی رغم گرمای سوزان صحرا، علی ـ علیه السلام ـ را به عنوان ولّی امر، با این بیان معرفی فرمود:

«الستُ بِاولٰی بِکم مِنْ انفسِکم؟ قالوا: بَلیٰ قالَ: مَنْ کنتُ مَوْلاه فَهٰذا علیٌ مَوْلاه؛ اللهمَّ والِ مَنْ والاه وعادِمَنْ عاداه»[1]

آیا من نسبت به شما از خود شما اولی به تصرف و اختیاردار نیستم؟ مسلمانان حاضر، یکصدا گفتند: آری! سپس پیامبر (ص) فرمود: هرکس را که من ولیّ و صاحبُ اختیارم، این علی نیز او را چنین است. خداوندا! آن کسی را که ولایت علی را بر عهده می گیرد، نصرت فرما و آن کس را که علی را دشمن می‌دارد، دشمن بدار.

ج ـ آیهٔ مباهله

در آیهٔ مباهله، خداوند از علی ـ علیه السّلام ـ به نفس (خود) پیامبر تعبیر نموده و او را جان پیامبر (ص) خوانده است:

«قُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْنائَنا وأَبْنائکم ونسائنا ونِسائکم وانْفُسَنا وَ اَنْفُسَکُمْ ثُمَّ نَبتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعنَتَ اللهِ عَلَی الکاذِبینَ» (آل عمران / ۶۱)

بگو (به بزرگان مسیحی که به مدینه آمده بودند): بیائید همگی ما فرزندانمان را و شما فرزندانتان را و ما زنانمان را و شما زنانتان را، خودمان را و خود شما را فرا خوانیم؛ آن گاه خدا را بخوانیم و لعنت خدا بر آن کسانی بطلبیم که دروغگو هستند.

مفسّران و محدّثان اسلام[2]، اتّفاق نظر دارند که این آیه در مورد جریان مباهلهٔ پیامبر با بزرگان مسیحی نَجران که برای تحقیق به مدینه آمده بودند، نازل شده است و در این جریان، پیامبر (ص)

۱ـ علامه امینی در تحقیق حدیث غدیر خم، کتابی در یازده جلد به نام «الغدیر» تألیف کرده است.

۲ـ رجوع شود به صحیح مسلم، ج ۷ ص ۱۲۰ (چاپ مصر) و مسند احمدبن حنبل، ج ۱ ص ۱۸۵ (چاپ مصر) و تفسیر طبری، ج ۳ ص ۱۹۲ (چاپ مصر) و مستدرک حاکم، ج ۳ ص ۱۵۰ (چاپ حیدرآباد) و تفسیر ثعلبی به نقل العمده، تألیف ابن بطریق، ص ۹۵ (چاپ تبریز) و اسباب النزول نیشابوری، ص ۷۴ (چاپ هند) و معالم التنزیل بغوی، ج ۱ ص ۳۰۲ و تفسیر کشاف زمخشری، ج ۱ ص ۱۹۳ و تفسیر فخر رازی، ج ۸ ص ۸۵ و جامع الاصول ابن اثیر، ج ۹ ص ۴۷۰ و اسدالغابه، ج ۴ ص ۲۵ و نیز تفسیر نسفی و تفسیر نیشابوری و تفسیر خازن و تفسیر ابوالفدا و الاصابهٔ عسقلانی و سیره حلبی.

خاندان خود را ـ که علی و فاطمه و حسن و حسین بودند ـ برای مباهله دعوت کرد و مراد از کلمهٔ «ابنائنا»، حسن و حسین بود و از «نسائنا»، فاطمه و از «انفسنا»، علی منظور بوده است. مباهله به این صورت انجام می‌گرفت که هر کدام از دو طرف، دیگری را که سخن و اعتقاد او باطل بود، نفرین می‌کرد و می‌خواست که مورد خشم خداوند قرار گیرد. پیامبر طبق دستور قرآن با علی و فاطمه و حسن و حسین برای مباهله آماده شد، ولی بزرگ مسیحیان (اسقف نجران) که تحت تأثیر این صحنه قرار گرفته بود، رو به یاران خود کرد و گفت: من این چهره‌ها را که می‌بینم، اگر با آنها مباهله کنید، احدی از شما زنده نمانده نجات نخواهد یافت.

در کلام خدا گزاف وجود ندارد؛ بنابراین، وقتی علی ـ علیه السّلام ـ جان پیامبر (ص) معرّفی می‌شود، به معنی آن است که او چون پیامبر (ص) است، با این تفاوت که پیامبر (ص)، رسول و صاحب وحی و شریعت است و علی، تابع رسول و حافظ و مُبَلّغ و امامِ شریعت.

د ـ آیهٔ تطهیر

آیهٔ تطهیر ـ که به اجماع مفسّرین و نقل اکثر محدّثین اسلام[1] دربارهٔ اهل بیت پیامبر اکرم (ص) نازل شده و دلیل عصمت و ولایت این خاندان است ـ از جمله آیات بیّناتی است که در اثبات امامت علی ـ علیه السّلام ـ مورد استدلال قرار گرفته است:

اِنّما یُریدُ الله لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجسَ اَهْلَ البَیْتِ و یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً (احزاب / ۳۳)

جز این نیست که خداوند خواسته است ناپاکی را از شما، خاندان نبوت، از میان بردارد و شما را به طور کامل پاك و منزّه گرداند.

برخی از علمای اهل سنّت بر این استدلال ایراد گرفته‌اند که منظور از اهل بیت پیامبر، زنان و فرزندان پیامبرند که شامل همسران پیامبر و فاطمه و فرزندان وی می‌شوند. بنابراین، آیه، شامل علی ـ علیه السلام ـ نمی‌شود، ولی دختران فاطمه (ع) را شامل می‌گردد که نه معصومند و نه امام!

در پاسخ باید گفت: گرچه آیات قبل از این آیه، مربوط به همسران پیامبر (ص) و تاکید بر لزوم همگامی آنان با رسالت آن حضرت است، در این آیه سخن از اراده و مشیّت خدا است که زمینه‌ساز واگذاری مسؤولیت مهمّی بر دوش گروه ویژه‌ای از خاندان پیامبر (ص) می‌باشد و این

۱ـ رجوع شود به مسند ابی داود، ج ۸، ص ۲۷۴ (چاپ حیدرآباد) و مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۳۱ و تفسیر طبری ج ۲۲، ص ۵ و احکام القرآن جصاص، ج ۳، ص ۴۴۳ و مستدرك حاکم، ج ۲ ص ۴۱۶ و سنن بیهقی، ج ۲ ص ۱۴۹ و تاریخ بغداد، ج ۱۰ و استیعاب ابن عبدالبراندلسی، ج ۲ ص ۴۶۰ و اسباب النزول نیشابوری، ص ۲۶۷ و تفسیر زمخشری، ج ۱، ص ۱۹۳ و همان مأخذ ج ۲ ص ۷۰۰ و ده‌ها کتاب تفسیر و حدیث دیگر.

نوع اراده و چنین مسؤولیتی با وظیفهٔ همسران پیامبر (ص) که در آیات قبلی[1] ملازمت خانه و خانه‌داری تعیین شده است، متناسب نیست.

بعلاوه، تبیین معنی آیه توسط پیامبر (ص)، بی‌شك هر گونه خدشه و ایراد را در زمینهٔ مفهوم آیه برطرف می‌سازد و با وجود احادیث فراوانی که مفسّرین و محدّثین از طریق اصحاب و نیز به وسیللأ ائمّهٔ اهل بیت (ع) از پیامبر (ص) نقل نموده‌اند[2] که مورد آیهٔ تطهیر به طور مشخص، علی و فاطمه و حسن و حسین می‌باشند، دیگر جای تردیدی باقی نخواهد ماند. در این جا به عنوان نمونه، دو مورد از آن احادیث را نقل می‌کنیم:

صحیح مسلم از زیدبن ارقم نقل کرده است که وی گفت: پیامبر (ص) می‌گفت: شما را دربارهٔ اهل بیتم سفارش می‌کنم که برای خدا حقّ آنان را رعایت کنید. حضّار از زیدبن ارقم پرسیدند: اهل بیت پیامبر (ص) کیانند؟ همسران آن حضرتند؟ وی گفت: به خدا سوگند، نه! همسر تا مدتی با شوهر خود زندگی می‌کند، امّا این پیوند گسستنی است؛ روزی هم ممکن است طلاق بین آنها جدایی ایجاد کند و همسر مرد به خانهٔ پدر یا خانواده‌اش بازگردد. اهل بیت پیامبر (ص) در این آیه (تطهیر)، کسانی هستند که نسل پیامبرند (ص) و آن گروه از خاندان وی‌اند که صدقه بر آنها حرام می‌باشد.[3]

امّ سلمه (یکی از همسران پیامبر (ص) می‌گوید: آیهٔ تطهیر در خانهٔ من نازل شد و به دنبال آن پیامبر (ص) پیکی به خانهٔ فاطمه فرستاد تا علی و فاطمه و حسن و حسین را به نزد آن حضرت فراخواند، آنگاه فرمود: خدایا! اینها اهل بیت منند. گفتم: یا رسول الله! من از اهل بیت شما نیستم؟ فرمود: تو از نیکان اهل من هستی، ولی اینان اهل بیت من هستند.[4]

۲ـ نص بر امامت علی (ع) در احادیث نبوی

پیامبر اکرم (ص) با توجه به نگرانی عمیق و عنایت خاصّی که به سرنوشت رسالت خود و امّت

۱ـ وَقَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ ولاتَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجاهِلِیَّةِ الاُولیٰ وَاَقِمْنَ الصَّلٰوةَ وَآتینَ الزَّکٰوةَ وَاَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ (سورهٔ احزاب، آیهٔ ۳۳)

۲ـ خصائص نسائی، ص ۴ و مستدرك حاکم، ج ۲ ص ۴۱۶ و تاریخ بغداد خطیب، ج ۱ و استیعاب، ج ۲، ص ۴۶۰ و مصابیح السنّهٔ بغوی، ج ۲، ص ۲۰۴ والشفا بتعریف حقوق المصطفی تالیف مغربی ج ۲ ص ۴۱ و ده‌ها کتاب تفسیر و حدیث دیگر.

۳ـ جامع‌الاصول، ج ۱۰ ص ۱۰۳ و صواعق ابن حجر، ص ۱۴۸.

۴ـ مستدرك حاکم، ج ۲، ص ۴۱۶ و ج ۳ ص ۱۴۶ و ۱۵۹ و ۱۷۲ و اسدالغابه، ج ۲، ص ۱۲ و ۲۰ و ج ۳، ص ۴۱۳ و مناقب آل الرسول ابن طلحه شافعی، ص ۸ و تفسیر ابوالفداء، ج ۳ ص ۴۸۳ و فتح الباری شرح صحیح بخاری، ج ۳ ص ۴۲۲ و تفسیر الدرالمنثور، ج ۵، ص ۱۹۸ و ده‌ها کتاب تفسیر و حدیث دیگر.

داشت، در مناسبتهای مختلف، گاه به صورت کلّی و گاه به نحو تصریح در زمینهٔ امامت علی ـ علیه‌السلام ـ سخن گفته است که هم اکنون ده‌ها کتاب معتبر تفسیر و حدیث، این احادیث را علی‌رغم کارشکنیها و دشمنیهایی که در نقل این احادیث به عمل آمده است، نقل نموده‌اند و کتابهای مستقلی در جمع‌آوری این احادیث تألیف شده است.[۱]

در این جا برای رعایت اختصار به بررسی چند حدیث اکتفا می‌کنیم:

الف ـ حدیث ثقلین

رسول اکرم (ص) بارها، بویژه در اواخر عمر خود، فرمود: «اِنّی تارکٌ فیکم الثّقلین: کتاب الله وعترتی اهل بیتی ما ان تمسکتم بهما لن تضلّوا ابداً وانّهما لن یفترقا حتی یرد اعلیّ الحوض»: من در میان شما دو میراث بزرگ و گرانبها می‌گذارم: یکی کتاب خداوند و دیگری عترت و اهل بین من است که شما تا به این دو تمسّك جویید، هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو هیچگاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا در قیامت به من برسند.

دانشمند محقّق شیعه، میرحامد حسین، در کتاب عبقات الانوار، این حدیث را از حدود دویست نفر از علمای اهل تسنّن نقل کرده و چندی پیش دارالتقریب بین‌المذاهب الاسلامیّه رساله‌ای پیرامون متن و سند این حدیث منتشر نمود.[۲]

براساس مفاد این حدیث، قرآن و عترت از خطا و لغزش مصونند و امّت اسلامی برای همیشه موظفند از این دو میراث و امانت گرانبهای پیامبر اسلام (ص) پیروی نمایند و این دو یادگار رسالت، هرگز از یکدیگر جدا شدنی نیستند.

ب ـ حدیث منزلت

اکثر محدّثین از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که خطاب به علی ـ علیه‌السلام ـ فرمود: «اَنْتَ مِنّی بمنزلة هارونَ مِنْ موسیٰ اِلاّ اَنّه لا نبیَّ بعدی»: تو نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی هستی، جز این که پس از من پیامبری نیست. در جلد چهارم کتاب احقاق الحق، متجاوز از ۳۳۵ مورد، این حدیث از محدّثین معروف اهل سنت نقل شده و در جلد ۱۶ از صفحهٔ ۱ تا ۹۸ به عنوان مستدرکات

۱ـ کتابهایی چون «عبقات الانوار» در ۱۲ جزء که در ۶ جلد رحلی در سال ۱۳۸۱ هـ . ق، در ایران به چاپ رسیده و «الغدیر» که در ۱۱ جلد در سال ۱۳۸۷ در بیروت به طبع رسیده و «احقاق الحق» که تاکنون ۱۹ جلد آن منتشر شده است، نمونه‌ای از کتابهایی است که مستقلاً در زمینهٔ جمع‌آوری احادیث نبوی و ذکر اسناد آنها در زمینهٔ امامت علی ـ علیه‌السلام ـ تألیف شده است.

۲ـ نمونه‌ای از این موارد عبارت است از: صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۳۲ و صحیح ترمذی، ج ۲، ص ۲۰۸ و مستدرك حاکم، ج ۳، ص ۱۰۹.

اسناد حدیث منزلت، موارد دیگری نیز افزوده شده است.

مفاد این حدیث بسیار روشن است، زیرا موقعیت هارون نسبت به رسالت موسی در قرآن مشروحاً بیان شده و او به عنوان وزیر[1] و بازو[2] و خلیفه و جانشین[3] موسی و نیز رسولی از رسولان بنی اسرائیل[4] معرفی شده است و همهٔ این مناصب، طبق حدیث فوق، جز مورد اخیر برای علی ـ علیه‌السلام ـ نسبت به پیامبر اثبات شده است.

ج ـ حدیث سفینه

کشتی، به عنوان سمبل نجات در غرقابها و در برابر امواج خروشان دریاها، در ادبیّات زبان عرب و نیز در فرهنگ و ادب اسلامی به کار رفته است و در قرآن، واژهٔ «فُلْك» بارها تکرار شده و به مفهوم سمبلیك آن مورد استفاده قرار گرفته است.[5]

پیامبر اکرم (ص) با استفاده از این واژه فرمود: «اِنَّ مثلَ اهل بیتی فی امّتی کمثلِ سفینة نوح مَنْ رکبها نجیٰ وَمَنْ تخلف عنها غرق»: اهل بیت من در میان امتّم چون کشتی نوحند که هر کس به آن کشتی در آمد، نجات یافت و آن کسی که به آن پناه نَبُرْد، غرق شد.

این حدیث ـ که شهرت فراوانی در میان محدثین دارد ـ بنابر تحقیق مؤلّف عبقات‌الانوار، توسط نود نفر از دانشمندان اسلامی که همگی از مشاهیر علمای اهل سنت هستند، نقل شده است و در کتاب احقاق‌الحق موارد دیگری نیز بر آنها افزوده شده است.

با توجه به مفاد این حدیث، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تنها راه نجاتی که مصون از خطا است، راه ائمهٔ اهلبیت ـ علیهم‌السلام ـ می‌باشد و اینان چون کشتی نوح برای اسلام و مسلمین هستند و پیروی از هر پیشوا و امام دیگری که در جهت آنان حرکت نکند، سرانجامی جز گمراهی ندارد.

د ـ حدیث انذار

نخستین مرحلهٔ بعثت پیامبر (ص) با دعوت عشیرهٔ (خویشاوندان نزدیك) آن حضرت آغاز شد و

۱ـ سورهٔ فرقان آیهٔ ۳۵ (وَ جَعَلْنا معه اَخاهُ هارون وزیراً) و آیهٔ ۲۹ طه این است: وَاجْعَلْ لی وزیراً مِنْ اَهْلی.

۲ـ سورهٔ طه، آیهٔ ۳۱ (اُشْدُدْ بِهِ اَزْری).

۳ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۴۲ (و قالَ موسیٰ لأخیهِ هارونَ اخْلُفْنی فی قَوْمی و اَصْلِحْ و لا تَتَّبِعْ سبیلَ المُفْسِدینَ)

۴ ـ سورهٔ طه،آیهٔ ۳۲ (واشرکه فی امری)

۵ ـ در میان بیست و سه مورد کلمهٔ «فلك» در قرآن، آیاتی چون آیهٔ ۶۵ از سورهٔ عنکبوت و آیهٔ ۳۱ از سورهٔ لقمان و آیهٔ ۱۲ از سورهٔ جاثیه و آیهٔ ۲۲ از سورهٔ یونس در این زمینه قابل توجه و بررسی است.

پیامبر (ص) به فرمان وحی (و انذر عشیرتَك الاقربین)[۱] خویشان نزدیك خود را جمع نمود و رسالت خویش را بر آنها شرح داد و فرمود:

«فایُّکُمْ یوازرنی عَلیٰ هذا الامرِ عَلیٰ اَنْ یکوَنَ اَخی و وصیّی و خَلیفتی فیکم»[۲]: کیست از شما که مرا در انجام این رسالت یاری دهد تا برادر من و وصی و خلیفهٔ من در میان شما باشد؟

در آن میان، علی (ع) برخاست و گفت: من، یا رسول الله. پیامبر (ص) سخن خویش را تکرار فرمود. دوباره علی (ع) گفت: من، یا رسول الله، آنگاه پیامبر (ص) فرمود: «هذا اخی و وصیّی و خلیفتی فیکم»: این [علی] برادر و وصی و خلیفهٔ من در میان شما است.

سند و دلالت این حدیث از هر نوع شرح و بیان بی‌نیاز است و کلمهٔ «وصی و خلیفه»، روشنترین بیان را در امامت و خلافت بلافصل علی ـ علیه السلام ـ در بردارد.

احادیث دیگر

در کتابهای معتبر و مشهور تفسیر و حدیث علمای اهل سنّت و شیعه احادیث فراوانی نقل شده که در آنها این عناوین در مورد علی ـ علیه السّلام ـ آمده است:

علیٌ سیّدالمؤمنین، علیٌ سیّدالعرب، علیٌ سیّدالاولیاء، علیٌ سیّد فی الدنیا و سیّد فی الاخرة، علیٌ سیّدالوصیّین، علیٌ سیّدالاوصیاء، علیٌ سیّدُوُلْدِ آدم، علیٌ ولیّ اللّه، علیٌ ولیّ کلِ مؤمنٍ، علیٌ ولیٌ رسول اللهِ، علیٌ اَوْلَی الناسِ بهم، علیٌ مولی الامَّةِ، علیٌ امامُ الاتقیاء، علیٌ خاتمُ الوصیین، علیٌ حجَّةُ اللّهِ، علیٌ رَایةُ الهُدیٰ، علیٌ منارالایمان، علیٌ قسیمُ الجنَّةِ وَالنّارِ، علیٌ امینی، علیٌ وارثی، علیٌ وارث علمی، علیٌ خیر من اخلف بعدی، علیٌ امیرُالمؤمنین، علیٌ قائدُ الغر، علی اقوم الناس بامرالله، علیٌ اعدل الناس فی الرعیة، علیٌ اعلمُ الامّة، علیٌ اوّل المسلمین، علیٌ صاحبُ سِرّی، انا و علی ابواهذِهِ الامّة، علیٌ صاحب لِوائی، علیٌ بابُ علمی، علیٌ ابوالائمة و ده ها عنوان دیگر که همهٔ آنها نشانگر بیان روشن و مکرّری است که از پیامبر (ص) در زمینهٔ امامت و خلافت بلافصل علی ـ علیه السلام ـ آمده است.[۳]

۱ـ سورهٔ شعرا، آیهٔ ۲۱۴.

۲ـ رجوع شود به مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۱۱ و تفسیر طبری، ج ۱۹، ص ۶۸ و تذکرهٔ ابن جوزی، ص ۴۴ و کنزالعمال، ج ۶، ص ۳۹۶ و ینابیع المودة قندوزی، ص ۱۰۵ و کفایة الخصام بحرینی، ص ۳۴۳ و اسباب النزول واحدی، ص ۲۷۶ و تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۹۶ و تفسیر قرطبی، ج ۱۵، ص ۲۴۷ و احقاق الحق، ج ۵، ص ۵۶۰ و ج ۱۴، ص ۴۲۳.

۳ـ مراجعه شود به کتابهایی چون: عبقات الانوار؛ المراجعات؛ الغدیر؛ احقاق الحق که مجموعه ای از این احادیث را از کتابهای تفسیر و حدیث اهل سنت گردآوری کرده اند.

امامت ائمّهٔ دیگر

در احادیث پیامبر (ص) در مورد امامت ائمّهٔ دیگر اهل بیت (ع) نیز سه نوع بیان به چشم می خورد که به طور مکرر نقل شده است:

الف ـ احادیثی که تحت عنوان اهل بیت و عترت و ذرّیه و ذی القربی و ائمّه و این که امامان از قریش هستند و صفات کلّی امامان شایسته و نقبا و خلفا و اوصیا آمده و تداوم امامت در نسلِ فاطمه (ع) را به صورت کلّی بیان کرده است. تعداد این روایات بسیار است و در کتب صحاح و مجامیع اهل سنّت نقل شده و در کتابهایی چون عبقات و الغدیر و المراجعات و احقاق الحق گردآوری شده است.

ب ـ احادیثی که در آنها انتقال امامت به امام حسن و امام حسین آمده و بخشی از اینها در جلد ۱۹ احقاق الحق جمع آوری شده است.

ج ـ احادیثی که به طور کلّی و بدون ذکر نام، امامان را منحصر در دوازده امام دانسته و در این زمینه متجاوز از ۱۳۰ حدیث نقل شده است و نیز احادیثی که خلفا و امامان را به تعداد نقبای موسی ذکر نموده است و این احادیث، بالغ بر ۴۰ حدیث است.[۱]

د ـ احادیثی که ضمن بیان تعداد امامان، نام اوّلین و آخرینِ آنان ذکر شده است و این احادیث، بالغ بر ۹۱ حدیث است و یا فقط نام آخرین آنها برده شده است که بالغ بر ۹۴ حدیث می باشد.[۲]

هـ احادیثی که تعداد ائمّه را دوازده نفر ذکر نموده و در آنها تصریح شده است که نُه تن از آنان از فرزندان حسین (ع) می باشند. در این مورد، ۱۳۹ حدیث گردآوری شده است و برخی نیز نام آخرین امام را ذکر کرده است؛ در این مورد ۱۰۷ حدیث آمده است.[۳]

و ـ احادیثی که نام هر کدام از دوازده امام را ذکر نموده است؛ در این زمینه ۵۰ حدیث نقل شده است.[۴]

به جهت اختصار از آن جمله، به نقل یك حدیث اکتفا می کنیم:

جابربن عبدالله انصاری می گوید: هنگامی که آیهٔ «أَطیعُوااللّهَ و أَطیعوالرّسولَ وَ أُولِی الأَمرِ مِنکُم» (نساء /۵۵) نازل شد، به رسول خدا (ص) گفتم: ما خدا و رسولش را شناخته ایم؛

۱ـ رجوع شود به کتاب مُنتخب الاثر، تألیف لطف الله صافی، ص ۱۰ـ۵۸.

۲ـ همان مأخذ، ص ۵۸ـ۶۴

۳ـ همان مأخذ، ص ۶۵ـ۹۶

۴ـ همان مأخذ، ص ۹۷ـ۱۴۰

اولی‌الامر کیانند که اطاعت آنها بر ما واجب شده است؟ فرمود: آنان، جانشینان منند و امامان بعد از من که نخستینِ آنها علی است و سپس به ترتیب: حسن بن علی، حسین بن علی، علی بن الحسین، محمد بن علی که در تورات به باقر معروف است و تو زمان او را درک خواهی کرد. هر وقت او را دیدی سلام مرا به او برسان.

جابر، پس از محمدبن علی، نام بقیّهٔ آنان را بدین ترتیب نقل کرده است: جعفربن محمد، موسی بن جعفر، علی بن موسی، محمدبن علی، علی بن محمد، حسن بن علی و پس از او فرزندش که نام و کنیهٔ او با نام و کنیهٔ من یکی است (نام: محمد و کنیه: ابوالقاسم) که خداوند او را بر همهٔ جهان حاکم می‌سازد و اوست که از نظر مردم پنهان می‌شود و غیبت او طولانی است، تا آنجا که فقط افرادی که ایمان آنان استوار و آزموده و عمیق است، بر عقیدهٔ خود در مورد امامت او باقی می‌مانند.[۱]

امام غایب (قائم آل محمّد ص)

در مورد امام دوازدهم، حضرت بقیّةُ‌الله، حجّة بن الحسن عسکری، احادیث بسیاری نقل شده است که از آن جمله، در زمینه ظهور و خروج و بشارت به قیام آن حضرت ۶۵۷ حدیث، اینکه حضرت مهدی از عترت پیامبر (ص) و اهل بیت و ذرّیهٔ آن حضرت است ۳۸۹ حدیث، دربارهٔ اسم و کنیهٔ حضرت مهدی ۴۸ حدیث، و در مورد شمایل آن حضرت ۲۱ حدیث، نیز در این باره که وی از فرزندان علی ـ علیه‌السلام ـ است ۲۱۴ حدیث، از فرزندان فاطمه (ع) است ۱۹۲ حدیث، از فرزندان امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است ۱۰۷ حدیث، از فرزندان امام حسین (ع) است ۱۸۵ حدیث، او از جملهٔ نه امامی است که از فرزندان امام حسین (ع) هستند ۳۰۸ حدیث، از فرزندان امام سجّاد (ع) است ۱۸۵ حدیث، از فرزندان امام باقر است ۱۰۳ حدیث، و از فرزندان امام صادق (ع) است ۲۰۲ حدیث، از فرزندان امام موسی بن جعفر (ع) است ۱۹۹ حدیث، از فرزندان علی بن موسی الرضا (ع) است ۹۵ حدیث، از فرزندان امام محمدبن علی (ع) است ۹۰ حدیث، از فرزندان امام علی بن محمد (ع) است ۹۰ حدیث، او فرزند امام حسن عسکری (ع) است ۱۴۶ حدیث، در کتابهای متعدّد حدیث، از علمای اهل سنت و شیعه نقل شده است.[۲]

در یکی از این احادیث، جابربن عبدالله انصاری، از پیامبر (ص) نقل کرده است:

از رسول خدا (ص) پرسیدم: آیا شیعیان در دوران غیبت از قائم (ع) بهره می‌یابند؟ فرمود:

۱ـ ر.ک. منتخب‌الاثر، ص ۱۰۱ و مناقب مرتضوی، تألیف کشفی ترمدی حنفی، ص ۵۶۰

۲ـ ر.ک. منتخب‌الاثر، ص ۱۴۱ـ۲۳۰ و مهدی موعود، ترجمهٔ جلد سیزدهم بحارالانوار توسط علی دوانی و کتاب المهدی تألیف سید صدرالدین صدر ، ترجمهٔ محمدجواد نجفی.

سوگند به خدایی که مرا به رسالت مبعوث کرده در حال غیبت؛ از قائم (ع) بهره می‌گیرند و از نور ولایت او روشنی می‌گیرند، همان‌گونه که مردم از آفتاب بهره می‌برند؛ هر چند ابر، سیمای آفتاب را بپوشاند.[۱]

مبحث چهارم
اهل بیت سرچشمهٔ علوم و معارفند

یکی از ابعاد برجستهٔ شخصیت امام، مقام علمی اوست که وسیله‌ای برای هدایت است و نیز موجب جذب دلهای تشنه و فکرها و اندیشه‌های پژوهشگر و خود، راه کشف حقیقت برای بشر محسوب می‌شود.

در عین حال، علم بُرنده‌ترین حربه در برابر دشمنان و کسانی است که تنها به قدرتهای مادّی تکیه نموده در برابر حقیقت، جاهلانه مقاومت می‌کنند؛ حربه‌ای که دشمن هرگز توان باز گرفتن آن را ندارد. تودهٔ مردم گوش به سخن‌دانایان فرا می‌دهند و دانایان نیز تنها با علم، راه حقیقت می‌جویند و سرانجام، شناخت و پیروزی هر حقیقت و صاحب حقی در سایهٔ علم امکان‌پذیر خواهد بود.

علی - علیه‌السلام - در معرّفی اهل بیت می‌فرماید:

«ماییم درخت پرثمر نبوّت و معدنهای علم و سرچشمه‌های حکمت.»[۲]

«کجایند آنان که گمان برده‌اند که آنها در علم راسخند، نه ما؟»[۳]

«اهل بیت، بهار علم و مرگ جهل هستند.»[۴]

«خاندان پیامبر (ص)، جایگاه سرّ خدا و پناهگاه امر خدا و مخزن علم خدایند.»[۵]

«خاندان پیامبر (ص) آنهایند که دیدگاه و نظرشان از علمشان خبر می‌دهد.»[۶]

آثار شکوهمندی که از سرچشمهٔ علوم و معارف اهل بیت نشأت گرفته و علوم اسلامی را احیاء کرده و رشد و توسعه و عمق بخشیده و به دانش‌های بشری گسترش داده است، از جالبترین ابعاد زندگی ائمهٔ معصومین (ع) محسوب می‌شود که بررسی آنها می‌تواند شناخت ما را نسبت به مقام

۱- بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۹۳.

۲- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۰۹. (نحن شجرة النبوة و محط الرسالة و مختلف الملائکة و معادن العلم)

۳- همان مأخذ، خطبهٔ ۱۴۴. (این الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا کذباً و بغیا علینا)

۴- همان مأخذ، خطبهٔ ۱۴۷. (فانهم عیش العلم و موت الجهل)

۵- همان مأخذ، خطبهٔ ۲. (هم موضع سرّه وَلجأ امره و عیبة علمه و موئل حکمه و کهوف کتبه)

۶- همان مأخذ، خطبهٔ ۱۴۷ و ۲۳۹. (هم الذین یخبرکم حکمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقهم و ظاهرهم عن باطنهم)

امامت عمیقتر و ایمانمان را به حقانیّت آنان استوارتر گرداند.

به منظور مراعات اختصار، آثار علوم امامان اهل بیت (ص) را تحت چند عنوان مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱ـ اخلاق و عرفان

مکتب اخلاقی و عرفانی انسان‌ساز اهل بیت (ع)، در زندگی بی‌آلایش و زاهدانهٔ ائمه (ع) و سخنان عمیق و پرمحتوا و اصحاب تربیت شده و عارفان دست‌پروردهٔ آنان خلاصه نمی‌شود. شعاع جذبهٔ عرفانی ائمّه (ع) را در دلهای جذب شده ای جستجو باید کرد که معرفتی به مقامشان نداشتند و گاه کشش آن‌قدر نیرومند بود که دلهای سخت و قساوت گرفتهٔ خلفا و جبّاران را به ترمش و انعطاف وا می‌داشت و لحظاتی آنان را از مستی غفلت بیرون می‌آورد.

تجلّی آثار هدایت معنوی در زندگی ائمّه (ع) که نشانگر مهمّترین بعد شخصیت آنان می باشد، در اشکال مختلف قابل بررسی است. در نهج‌البلاغه، در صحیفهٔ سجّادیّه، در احادیث تربیتی، در دستورهای سلوکی، در سیمای زندگی تربیت شدگان، در مضامین ادعیه و بالاخره در چهرهٔ تابناك زندگیشان می‌توان مطالعه کرد.

مبانی اخلاق و عرفان در مکتب اهل بیت، همواره حافظ اعتدال منطقی بین زهد و مسؤولیّتهای زندگی بوده و توازن بین دنیا و آخرت و معادلهٔ پیچیده بعد مادی و معنوی زندگی بشری را الهام می‌بخشیده است.

رهروان راه عرفان اهل بیت، در سیر و سلوك معنوی، خصایصی داشته اند که همواره آنان را از گروههایی چون صوفیان بی‌عرفان و عارفان غیرسالك متمایز می‌ساخته است.

تقدم رتبی تزکیه و تهذیب بر هر کاری حتی آموختن علم، ریشه در مکتب عرفانی اهل بیت دارد. در این مکتب، علم بدون تزکیه، ظلمت آفرین است و در تقدّم تزکیه و تهذیب بر علم و آگاهی تأکید فراوان شده است.

بر این اساس، حتی علم توحید و کشف رموز و اسرار عرفانی، اگر توأم با تزکیه نباشد، خود تبدیل به حجاب می‌شود و سلوك معنوی و عرفانی خود، یك وسیله است؛ نه هدف.

سلوك اخلاقی و عرفانی در مکتب اهل بیت بر مبنای تعبّد و التزام به احکام دین و عمل به وظایف شرعی است. در این مکتب، در عین این که مصالح تشریع احکام از نوع منازل و مقامات سلوك معنوی محسوب می‌شود، هرگز گذشتن از منزلی به معنی سقوط احکام تعبّدی آن نیست و به این ترتیب، جدایی شریعت و طریقت، هیچ‌گاه قابل قبول نمی‌باشد.[۱]

۱ـ ر. ك. اربعین حضرت امام خمینی(ره) ص. ۷۲.

در مکتب عرفانی اهل بیت، سالك هر قدر در علم توحید و سلوك معنوی پیش رفته باشد، آن را برای خود امتیاز و مایهٔ خود بزرگ بینی نمی‌داند و خشوع دربرابر انوار تجلّیات حق تعالی، آنها را به تواضع دربرابر خلق وامی‌دارد.

سالکان راه اهل بیت، همواره خود را در محضر حق می بینند و دل به یاد خدا دارند و در حالت ذکرند و به هیچ قیمتی این حالت را از دست نمی‌دهند. برای آنها راههای نامشروع در سلوك توحیدی و به سوی قرب الهی بسته است.

در سلوك عرفانی اهل بیت، بدعت دردین نامشروع است و غیر از الگوهای عصمت، هیچ کس مطلق تلقی نمی‌شود و بین خدا و انسان، واسطه محسوب نمی گردد و از هر کس به میزان معرفت و تقوا و قدرت ارشادش می توان در رسیدن به قرب حق استفاده نمود.[۱]

۲ـ معارف و فقه و حدیث

علی ـ علیه السلام ـ حتّی در زمانی که به دور از مرکز خلافت بود، مرجع و ملجأ اصحاب و خلفا محسوب می شد.[۲] هرگاه در معارف و فقه و حدیث اختلاف نظر به وجود می آمد، نظر وی را جویا می شدند و دیگر، تردیدی به خود راه نمی‌دادند و به دیگری مراجعه نمی نمودند.[۳]

نهج البلاغه گوشه‌ای از دریای علم و معارف علی ـ علیه السلام ـ است که یکی از منابع فقه سیاسی و حدیث می باشد. نخستین تدوین کنندهٔ فقه در تاریخ علوم اسلامی، علی بن ابی رافع، متوفّای ۳۵ هجری است که از شاگردان آن حضرت بود و در زمان امام، دست به جمع آوری احکام فقهی زد و کتابی در فقه تدوین نمود که تابعین آن را بسیار گرامی می‌داشتند.[۴]

سیوطی، دانشمند نامدار اهل سنّت، در کتاب «تدریب الراوی» می نویسد: دربارهٔ نگاشتن علوم، بین صحابه و تابعین اختلاف نظر وجود داشت؛ عدهٔ زیادی، این کار را ناروا می‌دانستند و برخی به انجام آن مبادرت می‌ورزیدند. از جمله کسانی که دانش نگاری را ارج می نهادند،

۱ـ ر. ك. پژوهشی در پیدایش و تحوّل تصوف و عرفان، ص ۴۵۶.

۲ـ کنزالعمال، ج ۶ ص ۵۳۱ و موسوعه فقه علی بن ابی طالب تالیف دکتر محمد رواس قلعه چی، ص ۶ جملهٔ لولا علی لهلك عمر بطور متواتر نقل شده است.

۳ـ قدامه مقدسی در کتاب المغنی از ابن عباس نقل می کند: «اذاثبت لناعن علیّ قول لم نعده الی غیره» به نقل موسوعه فقه علی بن ابیطالب، تألیف دکتر محمد رواس قلعه چی، ص ۶. این مؤلّف اضافه می کند که آراء علی (ع) زیربنای دولت اسلامی در زمان خلفا بوده است.

۴ـ رجوع شود به تأسیس الشیعه، تألیف علاّمه سیدحسن صدر، ص ۲۹۸.

علی بن ابیطالب و فرزند او، حسن - علیهما السلام - می باشد.[1]

سعید بن مسیّب، متوفّای سال ۹۴ هجری، یکی از شش فقیه نیمهٔ دوم قرن اوّل هجری و قاسم بن محمدبن ابی بکر، متوفّای ۱۰۶ هجری، یکی از سه فقیه بزرگ مدینه، از شاگردان امام سجّاد (ع) محسوب می شوند.[2]

در زمان امام باقر (ع) و امام صادق، معارف اسلام و فقه و حدیث، به طور بی سابقه ای گسترش یافت و شاگردان و تربیت یافتگان مکتب این دو امام، علوم اهل بیت را در سراسر جهان اسلام نشر دادند.

ابو حنیفه، بنیانگذار یکی از مذاهب اربعهٔ اهل سنّت از شاگردان جابربن یزید جعفی است که وی از تربیت شدگان امام باقر (ع) است.[3]

ابویوسف، متوفّای ۱۱۳ هجری که آراء و احادیث ابوحنیفه را جمع آوری نمود، در کتاب «الاثار» خود، امام صادق (ع) را یکی از مشایخ حدیث ابوحنیفه شمرده است.[4]

اوزاعی، بنیانگذار مذهب فقهی اوزاعی، از امام باقر فقه و حدیث فرا گرفته است[5] و جمعی از کسانی که احادیث صحاح ستّه از آنها روایت شده است، از شاگردان امام باقر (ع) هستند.[6]

ابن تغلب، فقیه کوفی و متوفّای ۱۴۱ هجری، به امر امام باقر (ع) در مسجد مدینه می نشست و در احکام فقهی فتوا می داد و محمّد بن مسلم و حمران بن اعین و زراره و دیگر اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) دهها هزار حدیث در زمینهٔ معارف و فقه از این دو امام فراگرفته در میان مسلمانان نشر دادند.

در درس امام صادق، چهار هزار فقیه و محدّث حضور می یافتند و هنگامی که در ایام حج به مکه وارد می شد، از همه طرف به سوی آن حضرت هجوم می آوردند تا مشکلات خود را در حلال و حرام دین و دیگر معارف اسلامی از وی بپرسند و در مدت اقامت در مکه همواره علمای امت، گرد آن حضرت حلقه می زدند.[7]

اصحاب امام صادق بیش از دویست کتاب در حدیث تألیف نمودند.[8] حسن بن علی بن زیاد،

۱- «امام حسن و امام حسین» تألیف سیدمحسن امین عاملی، ترجمهٔ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۹۷

۲- تأسیس الشیعه، ص ۲۹۸.

۳- ر. ك. الامام الصادق و المذاهب الاربعه، تالیف اسدحیدر، ج ۱، ص ۳۲۲

۴- همان مأخذ، ص ۳۱۷

۵- تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱۱۷ و تهذیب التهذیب، ج ۹ ص ۲۱۰.

۶- طبقات الحفاظ، ج ۱ ص ۱۳۱ و تهذیب الاسماء و اللغات بغوی ج ۱ صفحه ۸۲

۷- الامام الصادق والمذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۴۵۳.

۸- الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۶، ص ۳۰۱.

از اصحاب امام رضا (ع) می‌گوید: من در مسجد کوفه نهصد استاد را درك کردم که همه می‌گفتند: جعفربن محمد (ع)، ما را چنین گفت.[۱]

تا زمان امام حسن عسکری (ع)، کتابهایی که احادیث ائمه (ع) را در برمی‌گرفت، به چهارصد کتاب رسید که به اصول اربعمأة شهرت یافتند.[۲] بنابر نقل شیخ حرّ عاملی، تعداد این کتب تا اوایل غیبت کبری، به شش هزار کتاب رسید.[۳]

هم اکنون مجموعه‌های گرانبهایی چون بحارالانوار، در یکصدو ده جلد و وسائل الشیعه، در بیست جلد و مستدرك الوسایل، در سه جلد بزرگ رحلی، و دهها کتاب دیگر که معارف و احکام و احادیث منقول از ائمه (ع) را در بر گرفته است، در دسترس فقها و محققین علوم اسلامی قرار گرفته است و مجموعه‌های فقهی نفیسی مانند مبسوط شیخ طوسی، تذکرة الفقهای علامه حلّی و مسالك شهید دوم و حدائق شیخ یوسف بحرانی و جواهرالکلام شیخ محمدحسن نجفی در ۴۲ جلد، جلوه‌ای از آثار فقهی اهل بیت می‌باشد.

۳ـ تفسیر و علوم قرآنی

فقدان مرجعیّت علمی که پیامبر در حدیث معروف ثقلین برآن تأکید کرده بود، از یك سو و ممنوع شدن جمع‌آوری احادیث نبوی برای مدتی[۴] و طرح شعار «حَسْبُنا کتابُ الله»[۵] از سوی دیگر موجب گردید که از اواخر نیمهٔ اول قرن اول هجری، احادیث بازمانده و حفظ شده از پیامبر (ص)، تنها مرجع شناخت معارف اسلام و احکام دین و استنباط تکالیف مربوط به حوادث جدیدی باشد که با گسترش اسلام به طور روزافزونی در حال توسعه بود.

چه بسا اتفاق می‌افتاد که مردم برای درك یك نفر صحابی یا اخذ یك حدیث، راههای دور را طی نموده هفته‌ها و ماهها رنج سفر را بر خود هموار می‌کردند.[۶]

در این وضع آشفته، شرایط سیاسی و گروه‌بندیها و قدرتهای حاکم و نیز فرصت‌طلبی سودجویان، موجب آن شد که همان طور که پیامبر (ص) پیش بینی کرده بود[۷]، یك سلسله احادیث

۱ـ همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۷ و رجال نجاشی، ص ۳۱.

۲ـ تأسیس الشیعه، ص ۲۸۷.

۳ـ علم‌الحدیث و درایة‌الحدیث، تألیف کاظم مدیر شانه‌چی، ص ۷۴.

۴ـ ر. ك. کنزالعمال، ج ۵، ص ۲۳۹ والنص والاجتهاد، ص ۷۵ والغدیر، ج ۶، ص ۲۹۷.

۵ـ ر. ك. صحیح بخاری، کتاب‌العلم، باب کتابة‌العلم و شرح البخاری کرمانی، ج ۱، ص ۱۲۷.

۶ـ ر. ك. شیعه، تألیف استاد علامه طباطبایی، ص ۱۴۲ (نشریه سالانهٔ مکتب تشیّع، شمارهٔ ۲).

۷ـ ر. ك. کنزالعمال، ج ۵، ص ۲۲۳ و بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۴۵ و وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۷۸.

مجعول یا ضعیف در شمار احادیث مقبول نقل شود و خرافات بسیاری از این رهگذر، چهرهٔ حقایق و معارف اسلام را بپوشاند[۱]. این گونه احادیث، در بخشهای مختلف، بویژه در تفسیر و تاریخ انبیا و غزوات و سیرهٔ پیامبر (ص)، یافت می‌شود که هم اکنون در اصول و صحاح و جوامع حدیث به چشم می خورد.[۲]

در چنین شرایطی علم تفسیر، عبارت از یك سلسله مسائل تاریخی آمیخته با اسرائیلیات و مطالب سادهٔ ادبی بود که از اصحاب و تابعین، مانند ابیّ بن کعب، عبدالله بن عمر، انس، قتاده، مجاهد، سُدّی و امثال اینان نقل می شد و عمده ترین مرجع تفسیر، ابن عباس بود که بنابر نقل مقدمهٔ تفسیر مجمع البیان، نصف احادیث مربوط به تفسیر قرآن به وی نسبت داده می شود و می دانیم که ابن عباس، خود، از اهل بیت بود و بخشی از علوم خود را از علی ـ علیه السلام ـ فراگرفته است.[۳]

مهمترین تحوّل در تفسیر قرآن، به دنبال کشمکشهای کلامی بود که پای جدال مذهبی را به تفسیر کشانید و در این میان، روایات اهل بیت، از علی ـ علیه السلام ـ تا امام حسن عسکری است که تفسیر و علوم قرآن را احیا نمود و به آن، محتوا بخشید و ضمن بیان عمیقترین نکات در فهم تفسیر و تأویل قرآن، بهترین شیوهٔ تفسیر را که تفسیر قرآن به قرآن است، تعلیم نمود[۴] و بنا به فرمودهٔ علی ـ علیه السلام ـ : «فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمن؛ ان نطقوا صدقوا و ان صمتوالم یسبقوا»[۵]: بالاترین آیـات ستایشی قرآن دربارهٔ آنان است؛ گنجهای خدای رحمانند. اگر لب به سخن بگشایند، عین حقیقت را می گویند و اگر سکوت کنند، کسی بر آنان پیشی نتواند گرفت.

۴ـ علوم عقلی

اندیشه‌های فلسفی در زمان خلفای عبّاسی از متـون یونانی به حوزه‌های علمی اسلامی راه یافت[۶]، ولی مسلمانان، قبل از این جریان، با مباحث عقلی و فلسفی که از اهل بیت سرچشمه

۱ـ ر. ك. مستدرك حاکم، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۱۱ تا ۱۱۳ و صحیح مسلم، ج ۱، ص ۷ و کنزالعمال، ج ۵، صص ۲۳۶ و ۲۴۰.

۲ـ ر. ك. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۱۵ و ۲۵۴. در این زمینه، علامه امینی در الغدیر و علامه محمودابوریه (دانشمند و محقق اهل سنت) در کتاب ابوهریره و علامه شیخ محمدتقی تستری، در الاخبار الدخیله و سیدمرتضی عسکری، در مأة و خمسون صحابی مختلق تحقیقات ارزنده به عمل آورده‌اند.

۳ـ ر. ك. تأسیس الشیعه، ص ۳۲۲.

۴ـ رجوع شود به مقدمهٔ تفسیرالمیزان.

۵ـ نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۵۲.

۶ـ رجوع شود به مقدمهٔ ابن خلدون، ص ۴۸۰ و تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۱۳۶ و تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تألیف دکتر صفا، ص ۲.

می‌گرفت، آشنا بودند.

انگیزهٔ خلفای عباسی در ترجمهٔ متون یونانی که با تشویق فراوان همراه بود[۱]، آن بود که از این طریق، توجّه دانشمندان و عامهٔ مردم را از خاندان پیامبر (ص) به سوی این گونه معارف بشری معطوف دارند. و محصول این فلسفه، همان است که در آثار «الکندی» ظاهر گشته است.[۲]

رشد و گسترش فلسفه در میان شیعه، نموداری از ریشهٔ علوم عقلی در جهان اسلام است که ریشه در علوم اهل بیت دارد.[۳]

در فرهنگ علوم شیعه، احادیث بسیاری در زمینهٔ انواع معارف عقلی از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به سبك و روش فلسفی نقل شده که راهگشای عمدهٔ آن علی ـ علیه السلام ـ بوده است، در حالی که از مجموع دوازده هزار صحابی که تاکنون نامشان ضبط شده، یك حدیث روشن، با این شیوه نقل نشده است.[۴]

فلاسفهٔ بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد و صدرالمتألّهین و فیض کاشانی و ملاهادی سبزواری و استاد علامه طباطبایی با حفظ استقلال و استدلال عقلی مسائل فلسفی، از علوم اهل بیت در تحکیم مبانی فلسفه بهره گرفته‌اند.[۵]

۵ ـ علوم دیگر

جابربن حیّان ـ که در نیمهٔ قرن دوم می‌زیسته است ـ مجموعهٔ بزرگی در علوم مختلف عقلی و تجربی به یادگار گذارده است؛ این مجموعه، شامل سه هزار رساله می‌باشد که همهٔ آنها از یك منبع الهام گرفته است.

جابربن حیّان، تعلیم یافتهٔ مکتب امام جعفر صادق (ع) و از ملتزمین امام رضا (ع) بوده است. او رسائل خود را در زمینهٔ فیزیك و شیمی و نجوم و اسطرلاب و فلسفه و ادبیات و غیره به رشتهٔ تحریر درآورد و بخشی از علوم اهل بیت را از این طریق اشاعه داد.[۶]

جابربن حیّان، صاحب نخستین مکتب شیمی در اسلام است که مکتب وی انقلابی علمی در

۱ـ ر. ك. الفهرست ابن ندیم صفحه ۳۳۹.

۲ـ ر. ك. تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، ص ۵۹۶.

۳ـ ر. ك. تاریخ فلسفهٔ اسلامی، تألیف هانری کربن، ترجمهٔ دکتر مبشری، ص ۳۸ و ۵۰ و تأسیس الشیعه، ص ۳۵۰.

۴ـ شیعه، تألیف استاد علامه طباطبائی، ص ۵۸.

۵ـ همان مأخذ، ص ۶۳ و دانش مسلمین، تألیف محمدرضا حکیمی، ص ۲۵۶.

۶ـ برای توضیح بیشتر در زمینهٔ مؤلفات جابربن حیّان، رجوع شود به الفهرست ابن ندیم، ج ۱، ص ۳۵۳ و تاریخ الحکماء، تألیف قفطی، ص ۱۶۰.

کشف اصول علمی شیمی به وجود آورد و اروپا بعد از انقلاب علمی خود، با تکیه به اصول و فرمولهای کشف شده به وسیلهٔ جابر دربارهٔ شیمی به کار پرداخت و از این رو بیشتر کتابهای جابر را ترجمه کردند.[1]

با توجه به اعترافات افرادی چون ولتر که گفت: «در دوران توحّش و نادانی، پس از سقوط امپراطوری روم، مسیحیان همه چیز را مانند هیأت، شیمی، طب، ریاضیات و غیره، از مسلمانان آموختند»[2] و برتراندراسل که گفت: «اهمیت این تمدن (اسلامی) که نباید آن را ناچیز گرفت، در این است که وسیلهٔ انتقال بود و در برانگیختن مغرب زمین پس از درآمدن از بربریت مؤثر افتاد»[3]، می‌توان به میزان تأثیر فرهنگ و علوم اهل بیت در تمدن و فرهنگ جهان پی برد.[4]

مبحث پنجم
موضعگیریهای سیاسی در برابر قدرتهای حاکم

یکی از بارزترین ابعاد امامت، رهبری سیاسی جامعهٔ اسلامی است که بجز در مدت کوتاهی در زندگی امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن مجتبی (ع) تحقق و عینیت نیافت، ولی ائمهٔ معصومین (ع) با وجود کنار بودن از مرکز قدرت و دولت، همچنان نقش خود را در جامعهٔ اسلامی به عنوان «قطب سیاسی» و «مرکز آگاهی بخش» و «مبدأ نهضتها و حرکتهای انقلابی» و «عامل فشار برای جلوگیری خلفا در روند سیاسی موجود، از انحراف بیشتر» ایفا نمودند.

از جالبترین ابعاد شخصیت سیاسی ائمه (ع)، نقش موضعگیریهای سیاسی آن پیشوایان در برابر قدرتهای حاکم زمان خود می‌باشد که جای دقت و تعمق و بررسی است و از آنجا که سیمای زندگی ائمه (ع) با پوششی از تقیه و عبادت و زهد و عرفان پوشیده شده است، کشف موضعگیریهای سیاسی ائمه در بسیاری از موارد، خالی از اشکال نبوده و در برخی موارد نیز باید با توجه به قراین و شرایط، رازهای نهفته را در زندگی بظاهر عادی ائمه (ع)، به دست آورد.

خطوط کلی موضعگیریهای اهل بیت را باید در سخنان علی ـ علیه‌السلام ـ بویژه در نهج‌البلاغه جستجو نمود. این مجموعه ـ که گنجینهٔ فلسفهٔ سیاسی شیعه است ـ اهداف و مبانی و

۱ـ دانش مسلمین، تألیف محمدرضا حکیمی، ص ۱۱۷، ۱۷۰.

۲ـ ر. ک. اسلام از نظر ولتر، تألیف دکتر جواد حدیدی، ص ۸۷ و ۱۹۳ و ۲۴۴.

۳ـ ر. ک. تاریخ فلسفهٔ غرب، تألیف برتراندراسل، ترجمهٔ نجف دریابندری، ص ۲۱۳ ـ ۲۲۴.

۴ـ ر. ک. دانش مسلمین، فصل ششم، ص ۱۴۴ و زندگی نامهٔ علمی دانشمندان اسلامی، تألیف و ترجمهٔ جمعی از فضلا و دانشمندان، ص ۳۵.

اصول و شیوه‌های سیاست و حکومت را از دیدگاه اسلام به نحو کلی بیان می‌کند.[۱]

در دوران پنجساله‌ٔ خلافت امیرالمؤمنین، تصویر کلی مقاومت و نحوهٔ موضعگیری در برابر «عناصر نفاق» و «عوامل فشار سیاسی» و «قدرتهای نامشروع» ترسیم گردید.[۲] امام حسن مجتبی (ع) در دورهٔ کوتاه زمامداریش، شیوهٔ افشاگری چهرهٔ دشمن فریبکار و مقاومت توأم با انعطاف منهای سازش را عملاً روشن نمود[۳] و امام حسین (ع) نیز استراتژی یك قیام و انقلاب سرنوشت‌ساز را طی خروج شکوهمندی از مدینه تا کربلا ارائه کرد.[۴]

در زندگی امام سجّاد، مقاومت و چگونگی به ثمر رساندن یك قیام خونبار که شخصیتهای برجستهٔ قیام برای پیشبرد اهداف و اصول، قربانی شده بودند، در برابر اوج پیروزی ظاهری قدرت حاکم و اختناق کامل و ددمنشی دشمن، به تصویر کشیده شده است و در این تصویر، بازگو کردن دردهای اجتماعی در قالب دعا و مناجات و تعمیق آگاهیهای سیاسی تا بطن معنویت و وجدان رقیق بشری، جایگاه خاصی یافته است.[۵]

امام باقر و امام صادق ـ علیهما السلام ـ در سنگر علم، نوعی دیگر از مبارزه را در جامعه‌ای بسته که قدرتهای حاکم بر وجدان و عقول مردم آن استیلا یافته بودند، آغاز نمودند و به طور غیرمستقیم در قالب اشاعهٔ علم، رشد سیاسی جـامعه را بالا برده، توجّـه و آگاهی مردم را نسبت به موضع حقِّ خود افزودند.[۶]

مبارزهٔ سیاسی توأم با قدرت و فشار و اختناق همه جانبه توسط دولتی مقتدر که با استفاده از امکانات مختلف سعی در منزوی کردن قطب مخالف دارد، نوع دیگر از شرایطی است که در دوران زندگی امام کاظم (ع) به چشم می‌خورد و موضعگیری امام در این شرایط بسیار حسّاس و دشوار و توأم با زندانهای طویل‌المدّتی است که در زندگی پر ماجرای امام دیده می‌شود.[۷]

سیاست فریب و نرمش و سازش از طرف قدرت حاکمی که مشکل سیاسی دارد و از ترس پایگاه مردمی امام به موضع انفعالی کشیده شده باشد، موضعگیری دیگری را اقتضا می‌کند که در

۱ـ ر. ك. درسهای سیاسی از نهج‌البلاغه، تألیف محمدعلی رهبر و نظرات سیاسی در نهج‌البلاغه، تألیف دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی.

۲ـ ر. ك. جاذبه و دافعهٔ علی (ع)، تألیف شهید مطهری و امام علی بن ابیطالب تألیف عبدالفتاح، عبدالمقصود ترجمه جعفری و ترجمهٔ الامام علی، صوت‌العدالة الاجتماعیه، تألیف جرج جرداق.

۳ـ ر. ك. صلح امام حسن، تألیف باقر شریف قرشی، و امام حسن و امام حسین، تألیف سید محسن امین.

۴ـ ر. ك. حماسهٔ حسینی، نوشتهٔ شهید مطهری.

۵ـ ر. ك. ترجمه الارشاد، شیخ مفید.

۶ـ ر. ك. الامام‌الصادق والمذاهب الاربعه، تألیف اسد حیدر

۷ـ ر. ك. حیاة الامام موسی بن جعفر (ع)، تألیف باقر شریف قرشی.

زندگی سیاسی علیّ بن موسی‌الرضا (ع) قابل مطالعه است[1]

ارتباط استتار شده با کانونهای آگاهی در شرایطی که قدرت حاکم توانسته باشد با دور نگاه‌داشتن جامعه از حوزهٔ امامت و منزوی نمودن امام، وجدان مردم را به اقناع کاذب بکشاند، خط مشی سیاسی خاصّی است که ما آن را در زندگی امام جواد (ع) مطالعه می‌کنیم.[2]

در دوران زندگی امام هادی (ع) که قدرت طاغوت به اوج خود رسیده و در سیاست اغفال و اقناع مردم و منزوی کردن امام، توفیق کامل حاصل نموده بود، موضعگیری امام در قالب تقیّهٔ کامل و با پوششهای مختلف در کمال استتار انجام می‌پذیرد و امام هادی (ع) بدون آنکه دست آویزی به دشمن بدهد، زندگی را باتمام شکوه و قدرت بر طاغوت زمان آن چنان تنگ نمود که متوکّل بارها، خطاب به اطرافیانش می‌گفت: «ویحکم قداعیانی امر ابن‌الرضا»[3]: دریغ بر شما! کار ابن‌الرضا (امام هادی) مرا از پا انداخته است.

امام حسن عسکری (ع) با دشوارترین شرایط و پیچیده‌ترین وضعیّت سیاسی، در موضعی قرار گرفته بود که می‌فرمود: مامنی آبائی بمثل مامنیت[4]: (هیچ کدام از پدران من گرفتاری مرا نداشته‌اند.)

تفاوت ظاهری در سیرهٔ سیاسی ائمّه (ع)

با مطالعهٔ سیرهٔ سیاسی ائمّه (ع)، در نگاه اول این نکته به ذهن می‌رسد که هر کدام از آن رهبران در برخورد با شرایط زمان و طاغوتهای معاصر خود، موضعگیری خاصی داشته و در کلّ، این موضعگیریها متفاوت بوده است.

فلسفهٔ این اختلاف را باید در نکات زیر جستجو نمود:

۱ـ هر کدام از قدرتهایی که در زمان ائمّه (ع)، حکومت و خلافت را در دست داشتند، در تحکیم سلطهٔ جابرانه، شیوهٔ خاصی را به کار می‌گرفتند و با وجود خطّ مشی کلّی واحدی که در برابر موضع برحق اهل بیت (ع) داشتند، به تناسب سیاستی که در شیوهٔ زمامداری و اغفال و اقناع و یا سرکوب مردم در پیش می‌گرفتند، هر کدام در برابر ائمّه (ع)، روش سرکوبگرانهٔ خاصی را

۱ـ ر. ك. حیاة الامام الرضا، تألیف سید جعفر مرتضی وبحارالانوار، ج ۴۹ و پرتوی از زندگانی هشتمین امام، نوشتهٔ عطایی خراسانی و حضرت رضا، تألیف فضل الله کمپانی، ولایت عهدی حضرت رضا (ع)، تألیف علی موحّدی و زندگی سیاسی هشتمین امام، ترجمهٔ دکتر خلیلیان.

۲ـ ر. ك. تحلیلی از زندگانی امام محمدتقی، تألیف فضل‌الله صلواتی.

۳ـ الارشاد، تالیف شیخ مفید صفحهٔ ۳۱۲.

۴ـ همان مأخذ ص، ۳۱۵.

دنبال می نمودند.

شیوهٔ معاویه با روش یزید، کاملاً متفاوت بود و اصولاً سیاست بنی‌امیّه با خطّ مشی بنی العباس کاملاً فرق داشت و هارون الرشید، سیاستی متفاوت با سیاست منصور به کار می بست و سیاست مأمون هم با برخورد متوکّل متفاوت بود.

مفهوم این سخن، آن نیست که موضعگیریهای ائمّه (ع) به صورت برخورد انفعالی بود، بلکه به این معنی است که بخشی از موضعگیری آنان به نحوهٔ خنثی سازی سیاست سرکوب و توطئهٔ طاغوتهای زمان اختصاص داشت و از سوی دیگر، موضعگیری در برابر قدرتهای حاکم می بایست متناسب با سیاستی باشد که آنان در زمامداری و سیاست سرکوبگرانهٔ خود اتخاذ می نمودند.

۲ـ شرایط اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه در موضعگیری صحیح و منطقی، نقشی تعیین کننده دارد و واقع بینی ایجاب می کند که هر نوع موضعگیری سیاسی، متناسب با شرایط موجود در جامعه باشد.

این سخن، بدان معنی نیست که شرایط جامعه باید در اهداف و مبانی و اصول سیاسی اثر بگذارد، بلکه به این معنی است که باید با حفظ همهٔ اصول سیاسی، شیوهٔ برخورد را با شرایط زمان تطبیق داد، تا همان اهداف و مبانی و اصول در عمل کارساز و مؤثّر باشد.

تحّولات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در جامعهٔ اسلامی در هر زمان، شرایط جدیدی را به وجود می آورد که در اتّخاذ موضع سیاسی ائمّه (ع) اثر می گذاشت. به عنوان مثال، جوّ وحشت و اختناقی که در زمان یزید بن معاویه پس از قیام خونین کربلا و سرکوب مکّه و مدینه بر مردم حاکم بود، نوعی موضعگیری ایجاب می کرد و شرایط دو قطبی شدن جامعه در دوران کشمکشهای بنی امیّه و بنی العبّاس و جنگ قدرت این دو جناح، موضعگیری دیگری را طلب می نمود.

۳ـ موضعگیری سیاسی امام، مانند هر نوع رفتار و عملکرد معصوم، دارای دو بعد مشخص می باشد:

نخست بعد مسؤولیت شخصی امام در موضع انجام وظایف خویش در برابر خدا و شرع که در این موضع، مانند هر فرد مکلّف و مسؤول حتی در نقش رهبری و امامت، مسؤولیّتهایی بر عهده دارد که باید انجام دهد.

دوم، بعدِ تعلیمی و ارشادی عمل امام که در این موضع، امام برای امّت، یك اُسوه است و عمل او در هر مورد، بیانگر قانون و روشنگر راه شرع می باشد.

با این توضیح، می توان به دلیل دیگری در مورد اختلاف سیرهٔ سیاسی ائمّه (ع) دست یافت، زیرا هر کدام از آن بزرگ پیشوایان، ضمن انجام رسالت در مورد جامعهٔ خود، شیوهٔ خاصی را متناسب با شرایط مشابه تبیین نموده و بدین ترتیب ائمّه (ع)، روشها و موضعگیریهای متفاوتی را در شرایط مختلف به طور عملی و عینی ارائه کرده اند که در زمان غیبت امام معصوم (ع)، در هر

نوع شرایط، شیوهٔ رهبری مناسبی را می‌توان از موضعگیریهای ائمّه (ع) استنباط نمود.[۱]

ارائهٔ نمونه‌های متفاوتی از رهبری و موضعگیری سیاسی، در زمان حضور امام (ع)، در حقیقت نوعی تبیین برای پر کردن خلأ ناشی از عدم حضور امام (ع) در دوران غیبت می باشد.

۴ـ در برخی از روایات نکتهٔ دیگری به چشم می خورد که بیانگر رسالت و سرنوشت خاصّی برای هر کدام از ائمّهٔ معصومین (ع) می باشد؛ گویی هر کدام، دارای نقش و ابتلا و سرنوشت از پیش تعیین شده ای هستند که در علم مکنون الهی و مشیّت خداوندی و امّ‌الکتاب محفوظ بوده و از طریق وحی به پیامبر (ص) ابلاغ شده و توسّط آن حضرت به امیرالمؤمنین، علی ـ علیه‌السلام ـ انتقال یافته و به ترتیب، از هر امامی به امام دیگر رسیده است.[۲]

خطوط کلّی موضعگیریهای سیاسی ائمّه (ع)

با وجود تفاوتهایی که در شیوهٔ برخورد ائمّه (ع) با حاکمان زمان خویش وجود دارد و موضعگیری هر کدام از ائمّه (ع) از ویژگیهای مخصوص به شرایط اجتماعی زمان برخوردار می باشد، در تمامی این موضعگیریها یك سلسله اصول و خطوط کلّی دیده می شود که در همهٔ این شرایط حاکم است و در مورد همهٔ شیوه های برخورد ائمّه (ع) صادق می باشد. در این جا، به طور اختصار به اهمّ آن خطوط کلّی اشاره می کنیم:

۱ـ برخورد و درگیری با طاغوت و ملأ آن در سیرهٔ ائمّه (ع)، امری اجتناب ناپذیر بوده و مبارزهٔ همه جانبه، جزئی از این درگیری محسوب می شده است. شیوهٔ انقلابی مبارزه در اشکال مختلف آن، استراتژی کلّی در موضعگیری ائمّه (ع) در برابر قدرتهای حاکم بوده است.[۳]

۲ـ تقیّه و پوشش دادن به شکل مبارزه و استتار اهداف و عملکرد و شیوهٔ برخورد و کتمان اسرار نهضت و مبارزه، یکی از عمده ترین خطوط موضعگیریهای ائمّه (ع) می باشد تا آنجا که رازداری (تقیّه) رأس دین و علامت دینداری و افشاگری اسرار اهل بیت (ع) را موجب لعن و

۱ـ رهبر انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی، بارها در بیانیه‌ها و سخنرانیهای خود بر این اصل تکیه می نمودند که شرایط زمان ما در دوران ستمشاهی مشابه زمان امام حسین (ع) است و باید شیوهٔ سیاسی و موضعگیری آن حضرت در برابر طاغوت آن زمان اسوهٔ زمان ما باشد و به همین دلیل بود که حسین وار قیام نمودند و با استفاده از امکانات موجود، انقلاب اسلامی را به پیروزی رساندند و هم اکنون نیز موضع سیاسی پیامبر در برابر قدرتهای زمانش را در مقابل استکبار جهانی با همان صلابت و با مقاومت ملت ایثارگر مسلمان ایران و به کمك گسترش آگاهیهای سیاسی در دیگر جوامع اسلامی به اتّکای قدرت لایزال الهی به نمایش گذارده اند.

۲ـ ر. ك. بصائرالدرجات، ص ۱۳۳ و بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۷۱ و ج ۲۶، ص ۵۰ و ۵۲.

۳ـ ر. ك. عنصر مبارزه در زندگی ائمّه (ع)، نوشتهٔ مقام معظم رهبری، حضرت آیة‌الله خامنه‌ای، کنگرهٔ حضرت رضا (ع).

نفرین خدا و رسول و ائمّه (ع) شمرده‌اند.[۱]

۳ـ استقامت و صلابت در برابر اعمال فشار و توسّل به قدرت و خشونت و شکنجه و هر نوع رفتار جنایتبار دشمن حاکم و ادامهٔ مبارزه در تمامی شرایط موجود و نبریدن در برابر شیوه‌های سرکوبگرانهٔ طاغوت و دارو دستهٔ آن.[۲]

۴ـ واقع‌بینی و انعطاف‌پذیری در برابر موانع غیر قابل رفع بدون سازش و سستی در مبارزه، موجب قاطعیّت در موضعگیری است که از ایمان و اخلاص نشأت می‌گیرد.[۳]

۵ـ بهره‌گیری از همهٔ امکانات موجود و همه جانبه کردن مبارزه و برتر از زندگی شمردن و مسألهٔ اول زندگی قرار دادن آن و از خودگذشتگی و ایثار، به معنی کامل آن.[۴]

۶ـ اهداف و اصول و ارزشهای مکتب در پیشبرد مبارزه و تمامی مراحل آن باید از چنان حالت و حاکمیّتی برخوردار باشد که هیچ عمل و رفتاری که از نظر مکتب نامشروع است، به خاطر مبارزه و اهداف آن مشروع شمرده نشود. در موضعگیریهای سیاسی ائمّه (ع)، سیاست توجیه عمل با هدف، مردود شمرده می‌شود.[۵]

۷ـ حفظ اولویّتها و مراعات اَلأَهَمُّ فَالأَهَمّ از خطوط کلّی مبارزه در موضعگیریهای سیاسی ائمّه (ع) می‌باشد و سلسله مراتب اولویّتها از خود شرع به دست می‌آید و این قاعده، جزئی از نظام قانونگذاری اسلام می‌باشد و از این رو نباید آن را با سیاست ماکیاولی مبنی بر این که هدف، وسیله را توجیه می‌کند، خلط نمود.[۶]

۸ـ رهبری و ولایت امام، مقدّم بر همهٔ اختیارات فردی و حقوق اجتماعی و حتّی احکام و مسؤولیّتهای شرعی است، به این معنی که این خود، یکی از دستورهای شرع می‌باشد و جزئی از کلّ نظام حقوقی اسلام محسوب می‌شود و از این رو، امام در شرایط خاصّی امکان دارد اختیاراتی را محدود و اجرای برخی از دستورهای درجه دوم شرع را متوقف نماید. این اصل، موجب قطبیّت و مرکزیّت امام در کلّ مبارزه می‌شود که تشکیلاتی بودن مبارزه را تضمین می‌کند.[۷]

۱ـ ر. ك. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۷۲ و رساله تقیه، تالیف حضرت امام خمینی(ره).

۲ـ فاستقم کما امرت و من تاب معك (سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۲) همان گونه که مأموریت یافته‌ای، پایمردی کن با کسانی که با تو به سوی خدا بازگشته‌اند.

۳ـ ر. ك. وحی و نبوت، نوشته، شهید مطهری، ص ۱۵.

۴ـ انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل الله اولئك هم الصادقون (سوره حجرات، آیهٔ ۱۵)

۵ـ اتامرونّی ان اطلب النّصر بالجور فیمن ولیّت علیه (نهج‌البلاغه / خطبهٔ ۱۲۶)

۶ـ فقها اصل تقدم اهمّ بر مهم را یك قاعدهٔ عقلی شمرده‌اند که در شرع مورد امضا قرار گرفته است.

۷ـ و اولواالعزم من الرسل و علیهم دارت الرحا (مجمع البحرین، مادهٔ دار)

۹ـ مشورت و احترام گذاردن به افکار همهٔ کسانی که به گونه ای در مبارزه نقش دارند ولی نه به آن معنی که امام از دیدگاه دیگران پیروی نماید بلکه به معنای تعمیم امامت و ایفای نقش هر فرد در کلّ رهبری است.[1]

۱۰ـ حفظ پیوند مردمی و توسعه و تعمیق پایگاههای مبارزه در میان مردم و جلب رضایت و اقناع وجدان جامعه از طریق آگاهی دادن و دلسوزی و مردمی کردن مبارزه، از خطوط کلّی مبارزات در موضعگیریهای سیاسی ائمّه (ع) به شمار می رود. بدون رضا و اطاعت مردم، مبارزه از مردم جدا و منزوی خواهد شد و ادامهٔ آن با اجبار و اکراه مردم، شیوه ای است که در سیرهٔ سیاسی ائمّه (ع) هیچ گاه سابقه نداشته است.[2]

مبحث ششم
مسؤولیّتهای متقابل امام و امّت [3]

الف ـ امامت: یك مسؤولیّت بزرگ

معمولاً در نظامهای حکومتی، برای مقامات با حفظ سلسله‌مراتب، امتیازات و تبعیضهایی قائل می شوند که از یك نوع اصالت دادن به «مقام» سرچشمه می گیرد. بزرگترین خطر این نظامها، اصل و هدف شدن مقام برای رسیدن به آن امتیازها و تبعیضهاست که ظلم و استبداد و پایمال کردن اصول و ارزشها و حقوق ملتها از آثار غیرقابل تفکیك آن می باشد.

امامت در تمام ابعادش، بویژه با توجّه به خصلت اصطفای خدایی، هرگز به صورت یك مقام و امتیاز مطرح نبوده و تنها به عنوان مسؤولیّت بزرگ در برابر خدا نسبت به خلق معرّفی شده است.

این حقیقت را ما در نهج البلاغه بوضوح می بینیم و با بررسی نمونه هایی از آن، می توانیم به حقیقت آن پی ببریم.

۱ـ «اما والّذی فلق الحبة و برء النسمة لولا حضورالحاضر و قیام الحجّة بوجودالناصر و ما

۱ـ ر. ك. بنیان حکومت در اسلام، ص ۸۵ تا ۱۴۶ و فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۴۵۱.

۲ـ کان علی علیه السلام اذا بعث والیاً قال له: اقرأ کتابی علیهم فاذا رضوابك کن والیاً علیهم، انی لااحب ان اجبر احداً بمایکره (نهج السعاده ج ۵ صفحه ۱۵۹ و نهج البلاغه نامه شماره ۱۷۹) و رجوع شود به نهج البلاغه نامه شماره ۱۹ و خطبه ۱۱۱ و نامه شماره ۳۱ و خطبه ۲۷.

۳ـ از آنجا که نهج البلاغه، برگزیدهٔ سخنان امام در دوران تجربهٔ بزرگ خلافت و امامت و زمامداری امام است و بیانگر اسلام تحرك بخش و ترجمان وحی خدا و برگردان شیوایی از قرآن است و پس از قرآن و سُنّت پیامبر (ص) اصیلترین منبع دستیابی به کلام عترت و دستیابی به فقه سیاسی اسلام، بویژه در زمینهٔ حقوق سیاسی و نظام حکومت در اسلام، می باشد، این بحث را به بررسی سخنان امام اختصاص دادیم.

اخذالله علی العلماء الا یقارّوا علی کظّة ظالم ولا سغب مظلوم لالفیت حبلها علی غاربها ولسقیت آخرها بکأس اوّلها ولالفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عفطة عنز».[1]

هان! سوگند به خدایی که بذر را شکافت و جانها را آفرید. اگر نبود حضور مردمی که برای بیعت آمده بودند و اگر نبود حجّت که با آمادگی کسانی که به یاری شتافتند، بر من تمام شد و اگر نبود. میثاقی که خدا از علما گرفت که هرگز بر پرخوری ظالم و گرسنگی مظلوم صحّه نگذارند، البتّه زمامداری بر شما را رها می کردم آنچنان که مرکبی را با انداختن ریسمانش به دوشش رها می کنند و با بی اعتنایی پایان خلافت را با همان جام آغازش سیراب می کردم و در آن هنگام، می دیدید که دنیای شما پیش من از اخلاط دماغ بز هم بی ارزشتر است.

امام در این بیان، زمامداری را به عنوان یك مسؤولیّت که از سه انگیزهٔ غیرقابل اجتناب سرچشمه می گیرد تلقّی می کند و زمامداری را به عنوان یك مقام (هرچند بلند) از ناچیزترین اشیاء نیز بی ارزشتر می شمارد.

۲ـ امام آنجا که خصایص امام را بیان می کند، قبول زمامداری را به عنوان یك مسؤولیّت معرّفی می فرماید:

هدفهایی که امام برای قبول مسؤولیّت خلافت و جریانات اجتناب ناپذیر آن بیان می کند کلاً ظایف سنگینی است که در برابر خدا نسبت به خلق، متوجّه امام می گردد و امام از انجام آنها ناگزیر است.

۳ـ پاسخ امام به بهانه گیریهای مخالفین چنین است:

«والله ما کانت لی فی الخلافة رغبة و لا فی الولایة اربة و لکنّکم دَعَوْتمونی الیها و حَلتمونی علیها فلمّا افضت الیّ نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم فاتبعته و ما استنّ النبی صلّی الله عَلَیْه و آلِهِ و سلّم فاقْتَدَیْتُهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵): «سوگند به خدا، من تمایل و رغبتی در خلافت و زمامداری نداشتم جز آن که شما مرا بدان دعوت کردید و مرا بر قبول مسؤولیّت آن واداشتید و آنگاه که این مسؤولیّت به دوش من افتاد، به کتاب خدا نگریستم و آنچه را که خدا بر ما مقرّر داشته و ما را به حکومت بر طبق آن دستور داده است، دیدم و از آن پیروی نمودم و سنّت پیامبر را هم به دقّت در نظر گرفتم و بدان اقتدا جستم.»

از این بیان پیداست که امام به امامت و خلافت و زمامداری منهای وظیفه و بُعْدِ مسؤولیّت آن رغبت و تمایل نشان نمی‌دهد و وظایف آن را به صورت مسؤولیتی که به دوشش افتاده است، می پذیرد.

۴ـ امام به هنگام پینه زدن به کفش کهنهٔ خویش خطاب به عبدالله بن عبّاس فرمود:

۱ـ نهج البلاغه: خطبهٔ ۳، معروف به خطبهٔ شقشقیّه.

«ماقیمة هذاالنعل؟ فقلت لاقیمة لها فقال ـ علیه السلام ـ واللهِ لهی احبّ الیّ من إمرتکم، الاّ ان اقیم حقاً او ادفع باطلاً.» (نهج البلاغه، خطبه ۳۳) «بهای این کفش چقدر است؟ ابن عباس پاسخ داد: هیچ ارزشی ندارد. امام فرمود: سوگند به خدا این کفش پیش من از حکومت بر شما محبوبتر است، مگر آن که حقی را به‌پا دارم یا باطلی را از میان بردارم.»

مطلب را صریحتر و رساتر از این بیان نمی‌توان گفت. اقامهٔ عدل و دفع ظلم، همان بار مسؤلیّت و بُعْدِ حکومت امامت است که هرگاه از حکومت جدا شود و زمامداری به عنوان یك مقام و پوستهٔ مادّی آن (هر چند که فریبنده و جالب است) تلقی شود، از نظر امام حتی از لنگهٔ کفش پاره نیز بی‌ارزش‌تر است و نکتهٔ جالب در تعبیر به کلمه «احب الیّ» این است که امام، حکومت و زمامداری را با چیزی مقایسه می کند که بالاخره مورد نیاز است و آن لنگهٔ کفش پاره ای است که به علت همان مقدار نیاز مادّی، محبوب امام می باشد و این نشانگر آن است که امام هیچ گونه احساس نیازی به مقام زمامداری در خود نمی بیند، حتی به اندازهٔ نیازی که به لنگهٔ کفش پاره دارد.

۵ـ هنگامی که مردم به بیعت با دیگران تمایل نشان می‌دادند، فرمود:

«لَقَدْ عَلِمْتم انّی اَحَقُّ النّاس بِها مِنْ غیری وَ وَاللهِ لا سلمن ما سلمت امورالمسلمین و لم یکن فیها جور الاّ علیّ خاصّة التماساً لاجر ذلك و فضله و زهداً فیما تنافستموه من زخرفه وزبرجه» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۷۴).

شما خود، از قبل دانسته اید که من از دیگران شایسته ترم به زمامداری و سوگند به خدا، مادام که امور مسلمین به سلامت بگذرد، من نیز حاضرم خلافت را رها کنم و در این صورت ستمی جز بر من نخواهد بود؛ این عمل برای من پاداش و ارزش خواهد آورد و کناره گیری از چیزی که شما به خاطر آن درگیر شده اید و برای ارزشهای مادّی و آرایش و فریبندگیش با همدیگر به رقابت پرداخته اید، برای من مطلوب خواهد بود.

جملهٔ «لاسلمن ما سلمت امورالمسلمین» بخوبی روشنگر این حقیقت است که اگر مسؤلیّتها و هدفهای خلافت فرضاً توسّط غیرشخص امام تحقّق پذیرد، امام هیچ‌گونه تمایلی در تصدّی حکومت ندارد و آن را رها خواهد کرد. گرچه در این صورت نیز ـ که یك فرض بیش نیست ـ حدّاقل بر امام ظلم خواهد شد. زیرا که جامعه، فرد صالحتر و برتر را کنار گذارده و دست به یك آزمایش خطرناك زده است و در این کناره گیری، امام چیزی را از دست نداده است، بلکه پاداش و فضیلت و وارستگی از درگیریهای نافرجام دنیوی، بهرهٔ وی خواهد شد.

۶ـ وقتی امام را به خاطر برقرار نمودن سیرهٔ مساوات، مورد نکوهش قرار می دهند، می فرماید:

«اَتأمرونی اَنْ اطلب النّصر بالجور فیمن ولیّت علیه؟ واللهِ لااطور به ما سمر سمیر و ما امّ نجم فی السّماء نجماً ـ لوکان المال لی لسویت بینهم فکیف و انّما المال مال الله.» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۶).

شما مرا وادار می کنید که با ستم کردن نسبت به آنها که زمام امورشان به دست من افتاده است پیروزی بدست آورم؟ سوگند به خدا، هرگز به این کار نزدیک نخواهم شد. اگر این مال از آن خودم بود، بین همهٔ آنها به مساوات عمل می کردم، چه رسد به این که مال، از آن خداست.

«طلب النَصر بالجور»، همان اصالت دادن به مقام و قدرت و کوشش کردن در حفظ آنها است به این معنی که تا آنجا که برای رسیدن به مقام و قدرت و پیروزی بر موانع و مشکلات، راهی جز ظلم نمانده باشد و براساس این که هدف وسیله را توجیه کند، با ظلم به پیروزی برسد و عبارت: «بالجور فیمن ولیت علیه»، این حقیقت را بازگو می کند که زمامداری مردم نیز مانند امانتی است که به من واگذار شده است تا مسؤولیّت امانتداری را انجام دهم و این، هرگز با ظلم سازگار نیست، گرچه تنها راه باشد و ترک آن مشکلاتی را در ادامه حکومت و قدرت برایم ایجاد کند.

«و ماسمر سمیر و ما امَّنجم فی السّماء نجما» حاکی از دوام مطلب است که ما در ترجمه یا کلمهٔ «هرگز» آن را بیان کردیم.

۷ـ امام در نامه ای که به مردم مصر نوشته، تلاش خود را در سرکوبی دشمنان حنین تبیین و تفسیر کرده است:

«ولکنّنی آسی ان یلی امر هذه الامة سفهاؤها و فجّارها فیتخّذوا مال الله دولا و عباده خولاً والصالحین حرباً والفاسقین حزباً... فلولا ذلك ما اکثرت تألیبکم و تأنیبکم و جمعکم و تحریضکم ولترکتکم اذابیتم و ونیتم» (نهج البلاغه، نامهٔ ۶۲): من از دشمنیها و مخالفتها واهمه ندارم و در حق بودن خود و در گمراهی دشمنانم، شکّی به دل راه نمی دهم، ولی نگرانی من از این است که کار این امّت به دست ابلهان و بدکاران بیفتد و مال خدا را بین خود دست به دست بگردانند و بندگان خدا را برده کنند و با شایستگان بجنگند و گنهکاران را حزب خویش قرار دهند (با سوابق سیاه و آلوده ای که دارند)...

اگر چنین خطری را ـ که مرا به ادامه مسؤولیّت وامی دارد ـ احساس نمی کردم، این قدر شما را تشویق نمی کردم و یا موزد نکوهش قرار نمی دادم و بر گرد آوردن و تحریك شما همّت نمی گماردم، بلکه شما را به حال خود رها می کردم، وقتی که خودداری و سستی شما را می دیدم.

۸ـ انگیزهٔ مقام طلبی رسیدن به امتیازاتی است که از روح امامت ـ که سراسر مسؤولیّت و تعهّد است ـ به دور می باشد و از این روست که امام از همهٔ آحاد امّت متعهّدتر و در برابر قانون، خود را مسؤولتر می داند.

«ایُّهاالنّاس انّی واللهِ ماّاحثکم علی طاعة الاّ و اسبقکم الیها ولا انهاکم عن معصیة الا و اتناهی قبلکم عنها» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۷۵): مردم! به خدا سوگند، من شما را به اطاعت از فرمانی فرانخواندم، مگر آنکه در عمل بدان، بر شما پیشی گرفتم و شما را از نافرمانی و گناهی باز نداشتم مگر آنکه خود، پیش از شما از آن اجتناب ورزیدم.

۹ـ امام آنچه را که مردم ناآگاه برای قدرتمندان و صاحبان مقام انجام می‌دهند که موجب نخوت آنان و فراموش کردن مسؤولیتهایشان می‌شود، سخت مورد نکوهش قرار می‌دهد. در بخش کلمات قصار در این مورد، چنین می‌خوانیم:

«ما هذاالذی صنعتموه؟ فقالوا: خلق منانعظم به امرائنا فقال: والله ما ینتفع بهذا امرائکم. و انّکم لتشقّون علی انفسکم فی دنیاکم و تشقون به فی آخرتکم و ما اخسر المشقة وراءها العقاب و اربح الدعة معها الامان من النّار.» (نهج البلاغه، حکم ۳۷).

امام به دهقانان[1] شهر انبارکه در استقبال از وی پیاده به گونهٔ خاصّی می‌شتافتند، فرمود: این چه کاری است که کردید؟ گفتند: رسمی است که بدان وسیله فرمانروایان خود را احترام می‌کنیم. فرمود: سوگند به خدا که فرمانروایان شما از این عمل هیچ بهره ای نمی‌گیرند و شما هم با این کار، خود را در دنیا به سختی و مشقت می‌اندازید و (چون با این کار طمع مال و مقام از غیر خدا دارید) در آخرت هم مایهٔ شقاوت شما خواهد شد و چقدر زیان بار است مشقتی که به دنبالش مجازات باشد و چه سودمند است آسایشی که با ایمنی از آتش همراه باشد!

از دیدگاه امام، تبلور مکتب در سیمای امامت است و امام، شهود عینی مکتب و به گونهٔ شاهد و شهید و نمونه می‌باشد آن هم در تمام مراحل و ابعاد، حتّی در شکل ظاهری زندگی و چگونه خوردن و چگونه زیستن.

۱۰ـ امام در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف انصاری به عنوان فرماندار بصره نوشته است، در مورد این‌گونه رهبری چنین سخن می‌گوید:

«أأقنع مِن نفسی بان یقال: هذا امیرالمؤمنین ولا اشارکهم فی مکاره الدهر اواکون اسوة لهم فی جشوبة العیش» (نهج البلاغه، نامه ۴۵): آیا خود را به همین قانع کنم که بگویند: این امیرالمؤمنین است، ولی با مردمم در سختیها و رنجهای زمان سهیم نباشم؟ یا باید برای آنان الگویی در زندگی سخت و ناگوار و پر مرارت باشم؟ در این نوع رهبری ایدئولوژیك، زیربنای همه چیز، حق است و ضابطه‌ها و معیارها بر محور حق و حرکت یکپارچه امام و امّت در رهگذر وسیع و هموار حق، دور از لغزشگاه‌های باطل خواهد بود و هیچ مصلحت و بهانه‌ای، حتّی رسیدن به پیروزیها نمی‌تواند کوچکترین انحرافی از جادهٔ حق در خط رهبری به وجود آورد.

۱۱ـ اسوه بودن امام در کیفیّت زندگی و تعلّقات دنیوی او نیز متجلّی می‌شود. این کلام امام تنها ادعا نیست بلکه عین حقیقت است. چنانکه در نامه امیرالمؤمنین (ع) به عثمان بن حنیف آمده است که: «اَلا و انّ لکل مأموم اماماً یقتدی به و یستضیء بنور علمه، الا و انّ امامکم قد اکتفی من دنیاه بطمریه» (قسمتی از این نامه در اواخر بخش حکومت اسلامی همین کتاب آمده است به آنجا

۱ـ دهقان معرّب دهگان = زمیندار، صاحب ده، دهدار.

مراجعه شود).

۱۲ـ این روش زندگی برای امام از ریشهٔ مکتب و ایدئولوژی امامت سرچشمه می‌گیرد؛ نه از تحمیق و جلب اعتماد مردم. امام، این نکتهٔ باریکتر از مو را در پاسخ یکی از یارانش (علاء بن زیاد حارثی) که گفت: یا امیرالمؤمنین! این تو هستی که در خشن‌پوشی و کم‌غذایی زیاده روی می کنی! چنین بیان فرمود: «ان الله تعالی فرض علی ائمة العدل ان یقدّروا انفسهم بضعفة الناس کیلا یتبیّغ بالفقیر فقره». (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹): خداوند بر امامان و رهبران عادل واجب کرده است که زندگی خود را با زندگی مردم ضعیف تطبیق و همسطح کنند تا فقر، فقیران را به ستوه نیاورد.

۱۳ـ امام مسؤولیّتهای امامت را به عنوان حقوق امّت تلقی می کند و از اعلام و تبیین آن برای عامّهٔ مردم نمی‌هراسد، بلکه آن را نوعی وسیلهٔ تحکیم پیوند امام و امّت و اقناع وجدان مردم و آماده شدن آنها برای ادای حقّ امام می‌داند. امام در این راستا، در بیانی فشرده و با دلسوزی برای پیشرفت جامعهٔ اسلامی و رشد اقتصادی آن فرمود:

«ایهاالناس!... ولکم علیّ حقاً فامّا حقّکم علیّ فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا». (نهج البلاغه، خطبه ۳۴): مردم!... شما بر من حقی دارید و حقّ شما بر عهدهٔ من چنین است که باید از خیرخواهی نسبت به شما (در هیچ شرایطی) فروگذار نباشم و سطح درآمدهایتان (رشد اقتصادی و سطح درآمد ملّی) را بالا ببرم و شما را تعلیم دهم که جاهل نمانید و شما را ادب بیاموزم که همواره آگاه و دانا باشید.

ب ـ حقوق امام بر امّت

نعمت امامت، بزرگترین ارمغانی است که خداوند به بشر ارزانی داشته است. شکرانهٔ این نعمت بزرگ، چیزی جز اطاعت خالصانه، بدون کمترین عذر و بهانه و همراهی و همگامی و همکاری با رهبری و خیرخواهی در پیشبردِ اهداف امامت و پاسخ مناسب دادن به دعوتها و خواسته‌های امام نیست.

۱ـ امام، این چهار وظیفهٔ عمده را به طور فشرده چنین بیان کرده است:

«واما حقی علیکم فالوفاء بالبیعة والنصیحة فی المشهد والمغیب والاجابة حین ادعوکم والاطاعة حین آمرکم» (نهج البلاغه: خطبهٔ ۳۴): اما حق من بر شما این است که به بیعتتان ملتزم شوید و در حضور و غیاب امامتان، خیرخواه او در انجام مسئولیتهایش باشید و هرگاه شما را به کاری دعوت می کنم، اجابت کنید. (از مسؤلیّت شانه خالی نکنید) و هرگاه به شما فرمان می‌دهم، (بی چون و چرا) اطاعت کنید.

۲ـ شورا و نظرخواهی جزئی از رهبری و مدیریّت سیاسی در اسلام است، ولی نباید مانعی بر سر راه اطاعت از امام و بهانه‌ای برای زیر پا گذاردن وظیفهٔ امّت دربرابر امام باشد. امام در این

زمینه به ابن عبّاس فرمود:

«لَكَ أَن تُشير علیَّ وأَری فان عصیتك فأطِعنی» (نهج البلاغه، حکم ۳۲۱): بر تو لازم است که نظر مشورتی خود را به من ابراز داری و من هم آن را نیك بنگرم ولی از آن پس اگر خلاف آن عمل کردم، باید اطاعت کنی.

۳ـ شناخت امام و اعتقاد به حقّانیّت او از فریضهٔ اطاعت از او تفکیك ناپذیر است. این اصل در کلام امام چنین آمده است: «علیکم بطاعة من لاتعذرون بجهالته» (نهج البلاغه: حکم ۱۵۶): بر شما باد که از کسی اطاعت کنید که اگر او را نشناختید، معذور نخواهید بود.

۴ـ بزرگداشت امانت جز به ادای حقّ آن نیست. وقتی امامت، امانت است، بزرگداشت آن نیز ادای حقّ امام؛ یعنی، اطاعت از او خواهد بود. امام در این زمینه فرمود: «والامامة نظاماً للامة والطاعة تعظیماً للامامة» (نهج البلاغه، حکم ۲۵۲): خداوند، نعمت امامت را برای سازمان دادن به حیات امّت قرار داد و اطاعت از آن را وسیلهٔ بزرگداشت این نعمت بزرگ.

۵ـ بارها امام از کندی و بهانه گیری مردم در اطاعتش شکوه کرده و آن را وسیله اختلال در تصمیم گیری رهبری و نهایتاً آسیب پذیری جامعه در برابر توطئه دشمنان شمرده است. یکی از موارد گفتار امام در این زمینه، چنین است: «وافسدتم علیَّ رأیی بالعصیان والخذلان حتی لقد قالت قریش انّ ابن ابی طالب رجل شجاع ولکن لاعلم له بالحرب لله درّهم ... لقد نهضت فیها و مابلغت العشرین ... ولکن لارای لمن لایطاع» (نهج البلاغه، خطبه ۲۷): شما با سرپیچی از فرمان من و تنها گذاردن من، اوامر و تصمیمهایم را خنثی کردید تا آنجا که قریش دربارهٔ من گفت: علی، مرد شجاعی است ولکن او را مهارت در تدبیر و ادارهٔ جنگ نیست. خدا به پدرانشان خیر دهد... من در حالی مرد جنگ بودم که هنوز بیست سالم نشده بود ولکن کسی که فرمانش را نمی برند، رای و نظر و طرحی نمی تواند داشته باشد!

۱۳

حکومت اسلامی

با مراجعه به قرآن و سنت، روشن می‌شود که احکام و تعالیم دین اسلام منحصر در یك سلسله مطالب عبادی و فردی نیست. اسلام مجموعه‌ای از معارف و تعالیم و احکامی است که زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و بین‌المللی مسلمین را شامل می‌شود. پیامبر اسلام (ص) که مدت سیزده سال در مکه به ابلاغ معارف و احکام اسلام مشغول بود، پس از هجرت به مدینه، خود اولین دولت اسلامی را تشکیل داد و همه مقدمات لازم برای بوجود آمدن این حکومت را از قبیل: بیعت با قبائل و هیأتهایی که به مدینه می‌آمدند، بستن پیمان برادری میان مهاجران و انصار، همزیستی مسالمت‌آمیز و دفاع مشترك میان مسلمین و یهود مدینه، تاسیس مسجد به عنوان مرکز امور اجتماعی و سیاسی با تدبیرات لازم فراهم آورد.

آن حضرت به پادشاهان و فرمانروایان جوامع و کشورهای آن روز، نامه نوشت و آنان را به پذیرفتن اسلام و قبول تبعیت از حکومت اسلامی مدینه، دعوت کرد. پیامبر اسلام با قدرت اجرایی خود، قوانین اسلام را به مرحله اجرا در آورد: او حدود را اجرا کرد؛ به سرزمینهای مختلف والی و امیر فرستاد؛ از مردم آن سرزمینها مطالبه مالیات نمود؛ برای دفاع از مسلمین و جنگ با مشرکان، سپاه بسیج نمود و آن را فرماندهی کرد و همچنین به سایر اموری پرداخت که برعهدهٔ زمامداران است.

سیره پیامبر در دوران حیاتش چنین بود، او کاملاً به عنوان یك حاکم عمل می‌کرد، وقتی هم رحلت فرمود، در اینکه مسلمین باید دارای حکومت باشند هیچکس از مسلمانان تردیدی نکرد، بلکه همه اتفاق‌نظر داشتند که ادامه حکومت اسلامی که به وسیله پیامبر تاسیس شده، ضروری و واجب است. تنها اختلاف در این است که به اعتقاد شیعه، خدا و رسول چنین امر

مهمی را رها نکرده اند بلکه پیامبر (ص) به امر خداوند در غدیر خم و در مناسبتهای گوناگون دیگر، علی علیه السلام را به عنوان خلیفه بعد از خویش تعیین نموده بود، امّا برادران اهل سنت معتقدند که پیامبر کسی را منصوب نکرد و خلافت، پس از پیامبر می بایست با شوری و انتخاب به وسیله اهل حل و عقد منعقد شود.

از مطالبی که گذشت چنین به دست می آید که در سه مطلب ذیل نمی توان تردید کرد:

۱ـ پیامبر اسلام در مدینه حکومت تشکیل داد.

۲ـ محتوای اسلام، قطعاً در بردارندهٔ معارف و تعالیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است.

۳ـ پس از رحلت پیامبر نیز مسلمانان، خود را موظف به ادامه کار پیامبر، یعنی تشکیل حکومت می دانستند.

با توجه به این مطالب مسلم، مسلمانان در هیچ عصری نمی توانند حکومت را از نظر تعالیم اسلام امری غیر ضروری به شمار آورند، و یا نسبت به آن بی تفاوت باشند. چنانکه نمی توانند دربارهٔ حکومتهایی هم که در جوامع آنها هست بی نظر باشند و یا نسبت به مشروعیت و یا عدم مشروعیت، و چگونگی برخورد با آنها، خود را بدون تکلیف شرعی احساس کنند.

ما در اینجا، چند مسأله اساسی را که از ارکان اصلی مباحث مربوط به حکومت اسلامی است، توضیح می دهیم. عناوین این مسائل به این شرح است:

۱ـ همه مراحل و مراتب ولایت از خداوند نشأت می گیرد، یعنی هرگونه تصرّف در امور دیگران باید با اجازه و دستور خداوند باشد.

۲ـ پیامبر اسلام و امامان معصوم (ع) از سوی خداوند، دارای منصب ولایت بودند.

۳ـ در هر عصری بر مسلمانان واجب است حکومت تشکیل دهند.

۴ـ شرایط رئیس حکومت اسلامی، «امام» یا «ولی فقیه» چیست؟

۵ـ امامت چگونه منعقد می شود و رئیس حکومت اسلامی چگونه تعیین می گردد؟

۶ـ حدود اختیارات و وظایف امام چیست؟

۷ـ اخلاق و روش اسلامی حکومت کردن، چگونه باید باشد؟

۱ـ مراتب ولایت از خداوند نشأت می گیرد

قبل از پرداختن به توضیح اصل اول، لازم است کلمه «ولایت» را معنی کنیم. در مبحث ما ولایت، عبارت است از حق تصرف داشتن یك انسان در امور مربوط به زندگی اجتماعی مسلمین، کلیه اموری که در جوامع امروز به قلمرو کار قوه مجریه، مقننه و قضائیه (حکومت به معنای عام) مربوط می شود، امور ولایتی هستند. اگر برای یك فرد حق تصمیم گیری در این امور و حق اِعمال آن تصمیم با توسل به قدرت اجرایی، قائل شویم برای وی قائل به «ولایت» شده ایم. پس در مبحث ما

ولایت عبارت است از حق تدبیر و تصرف عملی در امور اجتماعی.

فقهای اسلام گفته‌اند: نخستین اصل مورد قبول در مسائل مربوط به ولایت، این است که هیچ فردی بر فرد دیگر ولایت ندارد و کسی نمی‌تواند در امور مربوط به حکومت، که در حقیقت امور مربوط به زندگی دیگران است، بدون مجوز لازم مداخله و تصرف نماید. تمامی اقسام و مراحل ولایت مخصوص خداوند متعال است. خداوند، خالق همه افراد بشر و مالك حقیقی و مربی واقعی آنان است و حق هرگونه تصمیم‌گیری مربوط به زندگی فردی و اجتماعی ایشان نیز از آن اوست. قوانین زندگی افراد بشر را خداوند باید معین کند و حق حکومت کردن را نیز او باید به ایشان بدهد. متولیان حکومت یا باید مستقیماً از طرف او معین شوند یا بنابر تکلیفی که او برعهده مردم می‌گذارد و طبق اصول و قواعدی که از طرف وی معین می‌شود، انتخاب گردند، زمام حکومت را در دست گیرند و دارای «ولایت» شوند. پس «ولایت» منصبی است که مستقیم و یا غیر مستقیم از طرف خداوند به افراد بشر واگذار می‌شود.

خداوند متعال در قرآن فرموده است:

إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ: (مائده /۵۷) حکم و فرمان تنها از آن خداست.

أَلاٰ لَهُ الْحُكْمُ: (انعام /۶۲) بدانید داوری مخصوص اوست.

وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِماٰ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكاٰفِرُونَ: (مائده / ۴۴) و آنهایی که به احکامی که خدا نازل کرده است، حکم نمی‌کنند کافرند.

وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِماٰ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّاٰلِمُونَ: (مائده /۴۵) و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، ستمگر است.

وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِماٰ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفاٰسِقُونَ: (مائده /۴۷) و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده است حکم نکنند فاسقند.

واضح است احکام خداوند متعال، که در آیات مذکور از آن سخن رفته است از طریق وحی و انبیا به انسانها می‌رسد و تبعیت از این احکام، همان تبعیت از ولایت خداوند متعال است. از این آیات شریفه چنین مستفاد می‌شود که هر نوع تدبیر و تصرف در امور مردم، باید براساس اذن خداوند و برطبق احکام او باشد، یعنی ولایت منحصر به خداوند است.

سایر متفکران مسلمان در توضیح این مطلب گفته‌اند: برای همه ما مشهود است که در نظام خلقت، همه افراد بشر مستقل و آزاد به دنیا می‌آیند و هر کس صاحب اختیار قوای بدنی و روحی خود و مکتسبات این قوا است.

این آزادی اراده و استقلال در شخصیت، و مالکیت بر قوا و مکتسبات آن، برای افراد بشر یك امر فطری است، و موهبتی است که در نظام آفرینش به انسان داده شده است. پس تفاوت استعدادها و نیروهای بدنی و روحی و تفاوتهای مربوط به مواهب زندگی ناشی از آن، موجب

ولایت و سلطه کسی بر دیگری نمی‌شود و بدین ترتیب آزادی و استقلال همه افراد، همیشه محفوظ است و هیچ کس بر اثر بیشتر برخوردار بودن از این مواهب، حق ولایت بردیگران پیدا نمی کند؛ بلکه این حق، نیاز به مجوز دارد.

امیرالمؤمنین (ع) خطاب به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) می فرماید: «فرزندم، بنده دیگران مباش، با آنکه خداوند تو را آزاد قرار داده است». و نیز می فرماید: «ای مردم، آدم نه غــلام به دنیا آورد و نه کنیز، همه مردم آزادند ولی خداوند (فقط به اقتضای ضرورتهای مقطعی و موسمی ـ مانند جهاد با کافران ـ) بعضی از شما را در اختیار برخی دیگر قرار داده است».

۲ـ پیامبر اسلام و امامان معصوم (ع) از سوی خدا منصب ولایت داشته‌اند

دومین اصل مورد قبول در مسأله ولایت این است که: خداوند مراتبی از ولایت را که مربوط به اداره امور خارجه می‌شود، به پیامبر اسلام داده است. همان‌طور که به بعضی از انبیای قبل از اسلام نیز چنین ولایتی داده شده بود، یا چنانکه امامان معصوم (ع) نیز از ولایت الهی برخوردار بوده اند بنابراین اساس وجوب اطاعت از پیامبران صاحب ولایت و امامان معصوم (ع) همین بوده است که خداوند اطاعت از آنان را واجب نموده بود.

در قرآن مجید در مورد ولایت پیامبر اسلام آیات متعددی وجود دارد که از آن جمله است: **اَلنَّبِیُّ اَوْلیٰ بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ** (احزاب / ۶): (برای تصمیم گیری در امور اجتماعی مؤمنان)، پیامبر از خود آنان به (امور) ایشان سزاوارتر است.

یٰا اَیُّهَاالَّذِینَ آمَنُوا اَطیعُوااللّهَ وَ اَطیعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِی الاَمْرِ مِنْکُمْ (نساء ج۵۹): ای ایمان آوردگان از خدا و پیامبر و فرمانروایان خود اطاعت کنید.

مفسران و فقها، درباره این مطلب که وسعت ولایت پیامبر اکرم که در این آیات از آن سخن رفته تا چه حد بوده است، اختلاف نظر دارند ولی یك مطلب مورد اتفاق همه آنهاست و آن این است که به موجب این آیه پیامبر در کلیه امور مربوط به اداره جامعه مسلمین ولایت داشته است و بر مسلمانان واجب بوده که در این امور از دستورات آن حضرت پیروی نمایند.

علاوه بر آیات، روایاتی نیز از پیامبر نقل شده که از آنها بدست میآید که آن حضرت، ادارهٔ امور جامعه مسلمین را حق خود می دانسته و براین اساس از مردم می خواسته است که از دستورات وی پیروی نمایند.

علاوه بر مطلب فوق که مورد اتفاق مسلمین است چنانکه گفتیم شیعه معتقد است که: پیامبر در حال حیات خود، به امر الهی اعلام نموده بود که پس از رحلت وی، ولایت مسلمین از آنِ حضرت

علی (ع) خواهد بود و پس از او نیز یازده فرزند معصوم وی، امام و ولی امر مسلمین خواهند بود (در بخش امامت همین کتاب، به تفصیل در این باره بحث شده است).

۳ـ در هرعصری بر مسلمانان واجب است که حکومت تشکیل دهند

لزوم تشکیل حکومت به عصر پیامبر(ص) و امامان معصوم علیهم السلام اختصاص نداشته است. بلکه در هر عصری برمسلمانان واجب است حکومت تشکیل دهند و امور اجتماعی خود را به بهترین شکل اداره نمایند. برای این مطلب دلایل زیادی می توان اقامه کرد که ما به بیان چند دلیل اکتفا می کنیم:

دلیل اول: در قرآن مجید آیات زیادی در مورد احکام سیاسی، اقتصادی و جزایی اسلام هست که مخاطب آنها عموم مسلمانان است. در این آیات همه مسلمانان مسؤول اجرای این احکام گردیده اند و با توجه به اینکه اجرای این احکام جز با در دست گرفتن حکومت و اعمال قوه اجرایی ممکن نمی‌شود؛ باید چنین نتیجه گرفت که مسلمانان باید در همه اعصار به تأسیس حکومت بپردازند تا بتوانند به احکام سیاسی مذکور عمل کنند. پاره ای از آیات مربوط به این احکام سیاسی از این قرار است:

وَلْتَكُنْ مِنكُم اُمَّةٌ يَدعُونَ إِلَى الخَيرِ و يَأمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَ يَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ و اولٰئِكَ هُمُ المُفلِحُونَ (آل عمران / ۱۰۴): باید از شما (مسلمانان)، جمعیتی باشند که مردم را به خیر دعوت کنند، و به کار پسندیده امر، و از کار ناپسند، نهی کنند و اینان رستگارانند.

وَ إِن طٰائِفَتٰانِ مِنَ المُؤمِنِينَ اقتَتَلُوافَاَصلِحُوا بَينَهمافَإِن بَغَت إِحدٰيهُماعَلَىَ الأُخرٰى فَقٰاتِلُوا الَّتى تَبغِي حَتّىٰ تَفيءَ إِلىٰ أمرِ الله فَإِن فاءَتْ فَاَصلِحُوابَينَهُما بِالعَدلِ وَ اَقسِطُوا (الحجرات / ۹): اگر دو طایفه از اهل ایمان با هم به قتال برخاستند میان آنها آشتی دهید، و اگر یکی از آنها بردیگری ستم کرد، با ظالم قتال کنید تا بفرمان خدا باز آید (و ترک ظلم کند) پس هرگاه به حکم خدا باز گشت با حفظ عدل و قسط میان آن دو طایفه آشتی دهید.

وَاَعِدّوا لَهُم مَا استَطَعتُم مِن قُوَّةٍ وَ مِن رِباطِ الخَيلِ تُرهِبُونَ بِهِ عَدُوَّالله وَعَدُوَّكُم وَ آخَرِينَ مِن دوُنِهِم لاتَعلَمُونَهُمُ اللهُ يَعلَمُهُم (انفال /۶۰): و برای (برخورد با) آنها هرچه از نیرو و از اسبهای ورزیده، در توان دارید آماده کنید (به حدی) که دشمن خدا و دشمن خودتان و (دشمنان) دیگری جز آنها را که شما آنها را نمی‌شناسید و خدا آنها را می شناسد، با آن بترسانید.

إِنَّمٰا جَزٰاءُ الَّذينَ يُحٰارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسعَونَ فِي الأَرضِ فَساداً اَن يُقَتَّلُوا اَويُصَلَّبُوا اَوتُقَطَّعَ اَيديهِمْ وَ اَرجُلُهُم مِن خِلاٰفٍ اَويُنفَوا مِنَ الأَرضِ (مائده /۳۳): کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی خیزند و برای فساد در زمین می کوشند (با تهدید به اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می برند) این است که: اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا (چهار انگشت از)

دست (راست) و پای (چپ) آنها بریده شود، و یا از سرزمین خود تبعید گردند.
«وَالسّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقطَعُوا اَیدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالاً مِنَ اللهِ» (مائده /۳۸): دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند به عنوان یك مجازات الهی قطع کنید.
«اَلزّانِیَةُ وَالزّانی فَاجلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنهُما مِائَةَ جَلدَةٍ» (نور / ۲): زن زناکار و مرد زناکار هر کدام را صد ضربه بزنید.
«وَ قاتِلُوهُم حَتّیٰ لاتَکُونَ فِتنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لله» (انفال / ۳۹): و با آنها پیکار کنید تا فتنه (تهدید مسلمانان و سلب آزادی) برچیده شود و (دین و پرستش) همه مخصوص خدا باشد.
در آیات مذکور تمامی افراد جامعه اسلامی در هر عصری، مکلف شده‌اند که احکام سیاسی و اجتماعی مذکور در این آیات را به مرحله عمل و اجرا در آورند. واضح است که اجرای این احکام جز از طریق تعیین حاکم و سپردن قدرت اجرایی به دست او میسر نمی‌شود. وقتی حاکم از طرف امت اسلام معین شده وی مظهر قدرمت امت می‌شود و تکلیفی که متوجه امت بود، از طریق حاکم به مرحله عمل در می‌آید.

خلاصه اینکه وجود یك سلسله احکام سیاسی و اجتماعی ابدی در شریعت اسلامی، دلیل بارزی است براین که: شارع این احکام، تشکیل حکومت اسلامی را نیز در همهٔ اعصار بر مسلمین واجب نموده است. چه اگر چنین نبود، تشریع این احکام بی‌فایده بود.

ممکن است عده‌ای بگویند که از نظر شارع اسلام، احکام سیاسی و اجتماعی مخصوص عصری است که در آن امام معصوم، حکومت مسلمین را در دست داشته باشد و در عصر غیبت امام معصوم ـ چه غیبت طولانی باشد و چه کوتاه ـ عمل به این احکام واجب نیست. اما باید توجه داشت که نتیجه و معنای این سخن این می‌شود که در عصر غیبت، متروك شدن احکام اسلام مانعی ندارد و حفظ جامعهٔ اسلامی از جرایم داخلی و تجاوز و تعدی دشمنان خارجی واجب نیست و در عصر غیبت هرچه بر سر مسلمانان بیاید، نباید به مقابله با آن برخاست، بلکه فقط باید منتظر ظهور حضرت مهدی (عج) شد تا خود بیاید و حکومت اسلامی تشکیل دهد و کار مسلمین را سامان بخشد. براستی، آیا می‌توان چنین تفکری را قبول کرد و معتقد شد که حکم خداوند و تکلیف شرعی مسلمانان در عصر غیبت عبارت است از، تعطیل احکام و موازین اسلام و رها کردن امور جامعه اسلامی و انتظار کشیدن؟ چنین فکری هرگز قابل قبول نیست.

حضرت امام امت در درسهای حکومت اسلامی در این باره چنین فرموده‌اند: «مجموعه یك سلسله قانون برای اصلاح اجتماع کافی نیست، و برای اینکه قانون، منشأ اصلاح و سعادت بشر شود باید قوه مجریه‌ای در کنار قانون باشد و آن را اجرا کند. به این جهت خداوند متعال در کنار قوانین الهی، حکومت را قرار داده که دستگاه اجرای این قوانین باشد. رسول اکرم (ص) برای اداره جامعه اسلامی در راس دستگاه حکومتی قرار گرفته بود... در هیچ جامعه‌ای، قانونگذاری به

تنهایی نفعی نمی‌رساند و سعادت افراد بشر را تامین نمی‌کند... به وسیلهٔ قوهٔ مجریه (حکومت) است که ثمرات قانون عادلانه، به مردم می‌رسد و بر همین اساس، اسلام ایجاد قوه مجریه را در کنار قوه مقننه واجب نموده است ....»

دلیل دوم: نصوص اسلامی، از آیات و روایات، همه مسلمانان را به تحکیم روابط اجتماعی و تشکل قوا و تحقق بخشیدن به هدف واحد دعوت می‌کند و آنان را از رهبانیت، عزلت گزینی و تشتت و تفرقه برحذر می‌دارد و راه حصول این اتحاد و تشکل را نیز نظام امامت می‌داند که نوعی نظام حکومتی است. پاره‌ای از این نصوص بدین شرح است:

۱ـ **وَاعتَصِمُوا بِحَبلِ اللهِ جَمیعاً وَ لاتَفَرَّقُوا وَاذکُرُوا نِعمَتَ اللهِ عَلَیکُم اِذکُنتم اَعداءً فَاَلَّفَ بَینَ قُلُوبِکُم فَاَصبَحتُم بِنِعمتِهِ اِخواناً** (آل عمران/ ۱۰۳): و همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام و هرگونه وسیلهٔ ارتباط با یکدیگر) چنگ زنید و پراکنده نشوید، و نعمت (بزرگ) خدا را برخود بیاد آرید آنگاه که دشمن یکدیگر بودید و او میان دلهای شما الفت ایجاد کرد و به (برکت) نعمت او برادر شدید.

۲ـ **اِنَّما المُؤمِنُونَ اِخوَةٌ**: (حجرات /۱۰): همانا مؤمنان برادر یکدیگرند.

۳ـ یا اَیُّها الَّذینَ آمَنُوا اصبِرُوا وَ صابِروا وَ رابِطُوا (آل عمران /۲۰۰): ای کسانی که ایمان آورده اید (در برابر مشکلات و هوسها) شکیبا باشید و (در برابر دشمنان نیز به صورت دسته جمعی) استقامت کنید و از مرزهای خود، مراقبت به عمل آورید.

۴ـ در نهج البلاغه آمده است: **«فَرَضَ اللهُ الایمانَ تَطهیراً مِنَ الشِّرکِ ... وَ الامامَةَ نِظَاماً لِلاُمَّةِ وَالطَّاعَةَ تَعظِیماً لِلاِمامَةِ»** (نهج البلاغه، قصار الحکم ۲۵۲): «خداوند ایمان را مایهٔ تطهیر از شرك... ، و امامت را وسیله نظام امت و اطاعت (از امام) را مایه بزرگداشت امامت قرار داد».

۵ـ حضرت رضا(ع) فرمود: «ان الامامة زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عزالمؤمنین، ان الامامة اس الاسلام النامی و فرعه السامی، بالامام تمام الصلاة و الزکاة و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفیء والصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور والاطراف، الامام یحلل حلال الله و یحرم حرام الله و یقیم حدود الله و یذب عن دین الله.»

«امامت، زمام دین، مایه نظام مسلمین، صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. امامت هم اساس بالندهٔ اسلام است و هم شاخه برافراشته آن. نماز، زکات، روزه، حج و جهاد در پرتو امامت محتوای کامل خود را پیدا می‌کند، درآمد خارجی و داخلی مسلمانان (فیء و صدقات) با امامت رو به افزایش می‌گذارد. اجرای حدود و احکام و نگاهداری مرزها و اطراف کشور اسلامی در سایه امامت عملی می‌شود، امام است که حلیت حلال خدا و حرمت حرام خدا را تثبیت، حدود خدا را اقامه، و از دین خدا دفاع می‌کند».

از مجموع مطالبی که در نصوص مذکور آمده است به وضوح معلوم می‌شود که بر مسلمین

واجب است با ایجاد نظام امامت به تجمع و تشکل اسلامی تحقق بخشند.

دلیل سوم: سخنان فراوانی از پیشوایان دین(ع)، به مارسیده که به موجب آنها مهمترین وظیفه مسلمانان در هر عصری، تشکیل حکومت است. از جملهٔ این سخنان، کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که در آن پس از کشته شدن عثمان به دست شورشیان می‌فرماید:

«... اگر امام مسلمین در گذشت یا کشته شد... برمسلمین واجب است که قبل از دست زدن به هر کاری برای خود امامی انتخاب کنند، امامی پاکدامن، عالم، متقی، آشنا به امور داوری پیامبر تا جامعهٔ آنها را اداره کند و در میان آنان قضاوت نماید، حق مظلوم را از ظالم بستاند... و درآمد اجتماعی آنها را تحصیل کند و حج و جمعه آنان را به راه اندازد و صدقات را جمع‌آوری نماید...»، همچنین آن حضرت، وقتی شنید که خوارج می‌گویند «لاحکم الاالله» (حکومت فقط از آن خدا است) فرمود: «این سخن خوارج، کلام درستی است ولی اینان با این کلام هدف باطلی را تعقیب می‌کنند. آری حکومت نهایی فقط از آن خداست ولی اینان می‌گویند هیچ کس نباید فرمانروا شود و جامعه را اداره کند، با آنکه وجود فرمانروایی در میان جامعه، چه نیکوکار باشد و چه اهل گناه، یك ضرورت است تا در سایه حکومت او مؤمن بتواند به عمل (صالح) بپردازد و کافر بتواند از زندگی بهره‌مند شود و خداوند در آن حکومت (امور مردم را) به سرانجام برساند و به وسیله آن حاکم، درآمدهای عمومی مسلمین جمع‌آوری شود، با دشمنان مبارزه شود، راهها امن و حقوق ضعیف از زورمند گرفته شود و در نتیجه نیکوکار بیاساید و مردم هم از شر تبهکار در امان باشند». (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰)

همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «شیر ژیان از سلطان ستمگر بهتر است و سلطان ستمگر از فتنه‌هایی که ادامه پیدا می‌کند بهتر است» (بحارج ۷۲، ص ۳۵۹، چاپ بیروت)

دلیل چهارم: فقهای اسلام پاره‌ای از امور اجتماعی را امور حسبیه نامیده و گفته‌اند قطعاً نظر شارع این است که در اجتماع مسلمین به این امور رسیدگی شود، مانند: رسیدگی به اموال ایتام و اموال مجهول‌المالك. وقتی شارع اسلام راضی نیست که اموال یتیمان بی‌سرپرست ضایع شود و همه مسلمین بطور واجب کفایی موظف به حفظ و اداره آن هستند، چگونه ممکن است راضی باشد که جامعه اسلامی بدون حکومت باشد و مصالح اجتماعی و عمومی مسلمین که اهمیت آن در نظر شارع به مراتب از اهمیت اموال ایتام و مجهول‌المالك بیشتر است، از دست برود و کسی هم به فکر آن نباشد و همه منتظر ظهور حضرت ولی عصر (عج) بنشینند؟

علاوه بر آنچه گفته شد، شخص مسلمان مخصوصاً مسلمان آگاه و عالم، مجاز نیست که در خانه بنشیند و در برابر ظلمی که از ناحیهٔ مستکبران و تجاوزکاران بر ضعفا و محرومین وارد می‌شود ساکت باشد بلکه بر او واجب است که از حقوق ضعفا و محرومان دفاع کند و پُر واضح است که دفاع از حقوق این طبقه، غالباً بدون ایجاد تشکیلات و بدون به دست آوردن نیروی

اجرایی ـ یعنی ایجاد حکومت ـ ممکن نیست.

دلیل پنجم : برای جامعهٔ انسانی، حکومت یك امر ضروری و اجتناب ناپذیر است و در تمام ادوار ابتدایی و پیشرفتهٔ حیات اجتماعی انسان، هیچگاه زندگی وی خالی از قانون و حکومت نبوده است. انسان طبیعتاً نیاز به زندگی اجتماعی دارد و حیات و معیشت او در سایه اجتماع، تعاون و مبادلات امکان‌پذیر است.

انسان حب ذات و حب مال و جاه دارد و می خواهد در ارضای غرایز و تمایلات خود از آزادی مطلق برخوردار باشد و همین خواسته، سبب ایجاد اختلاف و تصادم میان افکار و امیال افراد بشر می شود و در نتیجه درگیری پدید می آید. چاره ای غیراز این نیست که با وضع یك سلسله قوانین و مقررات، و ایجاد یك قوهٔ اجرایی که وسیلهٔ إعمال آن ضوابط شود، نظامی برای زندگی انسانها به وجود آید تا مصالح همه در آن حفظ شود و از تعدی و تجاوز جلوگیری به عمل آید. حکومت عبارت از همین قوه اجرایی است و واضح است که وجود چنین قوه‌ای در همهٔ جوامع و در هر عصری، ضرورت دارد. اگر فرض کنیم روزی پاره ای از جوامع انسانی به چنان مرحله‌ای از رشد فرهنگی و اخلاقی برسند که افراد، موارد اختلاف خود را صرفاً با گذشتها و برخوردهای اخلاقی حل کنند؛ باز هم نیاز به حکومت منتفی نخواهد شد، زیرا حکومت به معنای مدیریت امور جامعه از قبیل: اداره تأسیسات اقتصادی همگانی، تأمین بهداشت، ادارهٔ امور تعلیم و تربیت و ارتباطات و مخابرات و اداره و تأمین سایر نیازهای عمومی جامعه در همین جوامع نیز ضرورت خواهد داشت.

وقتی نتوان در ضرورت وجود حکومت برای بقای جامعه تردید کرد، چگونه می توان تصور کرد که شارع حکیم اسلام تشکیل حکومت را واجب نکرده، یا اصول و حدود و شرایط کلی آن را بیان ننموده باشد وقتی عقیدهٔ ما در باره شارع اسلام این است که او همهٔ اصول کلی مربوط به زندگی انسان در این جهان را برای وی بیان نموده است، نمی توانیم بگوییم که درباره مسائل کلی مربوط به حکومت سکوت نموده و مطلبی بیان نکرده است.

دلیل ششم: بخش عظیمی از فقه اسلامی مربوط به مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است و این خود نشان می‌دهد که تعالیم و احکام مربوط به اداره جامعه، بخش تفکیك‌ناپذیری از آیین اسلام است. در فقه اسلامی مباحث و احکام گسترده ای درباره قضا و شهادات، ارث، حدود و دیات و قصاص، بیع، اجاره، مضاربه، مساقات، نکاح، طلاق، خمس، زکات، خراج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، وجود دارد. و فقها، دربارهٔ هریك از این عناوین یك کتاب فقهی نوشته‌اند.

در این کتابها در موارد فراوانی از وظایف حاکم جامعه اسلامی، در بارهٔ احکام مذکور سخن به میان آمده است. برای فقها، مسلم بوده است که عمل به احکام اسلامی بدون دستگاه حکومت میسر

نیست. در بسیاری از روایات نیز که به این احکام اجتماعی مربوط می شود، ائمه معصومین (ع)، لزوم وجود حاکم را در جامعه مسلمین، امری مسلم دانسته اند و وظایف او را در مورد این احکام بیان کرده اند. بررسی ابواب مختلف حدیث و فقه اسلام (اعم از شیعه و سنی)، که در آنها احکام زیادی به امام یا ولی یا سلطان یا امیر یا قاضی محول شده است، این حقیقت را روشن می سازد که حکومت و ولایت جزء بافت و نظام اسلام است و اسلام منهای حکومت تصور غلطی است از اسلام.

۴ ـ شرایط رئیس حکومت اسلامی چیست؟

پس از آنکه روشن شد بر مسلمانان واجب است برای خود حکومت تشکیل دهند، نوبت به بررسی این مسأله می رسد که حاکم جامعه مسلمانان چه شرایطی باید داشته باشد؟ برای روشن شدن پاسخ این سؤال به عقل و کتاب و سنت که سه مرجع به دست آوردن احکام شرعی است، باید مراجعه کنیم.

نخست ببینیم حکم عقل در این باره چیست؟ عقلا وقتی میخواهند کاری را برعهده کسی بگذارند شرایط ذیل را برای او لازم می دانند و به سراغ کسی می روند که واجد این شرایط باشد:
۱ ـ عاقل بودن ۲ ـ آگاهی بر کیفیت انجام دادن کار ۳ ـ توانایی کافی بر انجام دادن کامل کار ۴ ـ امین بودن.

حکومت بر جامعهٔ مسلمین و ادارهٔ امور اجتماعی آنان، کار و وظیفه ای بسیار مهم است و عقل انسان با قاطعیت حکم می کند که حاکم مسلمین باید دارای شرایط چهارگانهٔ: عقل، دانش حکومت کردن، قدرت و امانت، باشد.

مطلب دیگری که عقل به آن حکم می کند این است که وقتی مردم جامعه ای به مکتب و ایدئولوژی خاصی معتقد باشند و بخواهند زندگی اجتماعی آنان براساس آنان مکتب و ایدئولوژی اداره شود، باید حاکم آنان، دارای شرط مهم دیگری باشد، و آن شرط ، معتقد و آگاه بودن حاکم، نسبت به آن مکتب و ایدئولوژی است. اکنون می گوییم: مسلمانان به اسلام معتقدند و این مکتب را حاوی تعالیم و قوانین مربوط به نیازهای فردی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود می دانند و بنابراین، طبیعی است که چنین جمعیتی وجود شرایط عقل و توانایی، اعتقاد به مکتب و ایدئولوژی اسلام، آگاهی بلکه اعلم بودن به احکام و قوانین آن، و نیز امانت و صداقت و عدالت را

در رئیس حکومت جامعهٔ اسلامی شرط بدانند.

آنچه در مورد شرایط حاکم گفته شد، مقتضای داوری عقل سلیم بود و نیازی به تعبد شرعی ندارد. وقتی به کتاب و سنت هم مراجعه می کنیم، می بینیم در این دو مرجع نیز شرایطی برای حاکم مسلمین معین شده است که مهمترین آنها عبارت است از: ۱ ـ اسلام و ایمان ۲ ـ عدالت ۳ ـ فقاهت ۴ ـ توانایی و حسن تدبیر ۵ ـ منزه بودن از صفات ناپسند، مانند: بخل و حرص و طمع. اکنون دلایل ضرورت وجود این صفات را در حاکم، توضیح می‌دهیم:

۱ ـ حاکم جامعهٔ اسلامی باید مسلمان و مؤمن باشد. تنها مسلمانی ظاهری که نشانهٔ آن، اقرار به شهادتین است برای حاکم اسلامی کافی نیست، بلکه رئیس حکومت مسلمین باید از صمیم قلب به مبانی و اصول اسلامی معتقد باشد و زندگی خود را بر مبنای تعالیم و دستورات اسلام تنظیم کند. از نظر کتاب و سنت، برای مسلمانان جایز نیست فردی غیرمسلمان و غیر مؤمن را به عنوان رئیس حکومت انتخاب کنند، زیرا جامعه‌ای که قرار باشد براساس یك مکتب و ایدئولوژی اداره شود بدون تردید رئیس حکومت آن جامعه باید به آن مکتب و ایدئولوژی مؤمن و معتقد باشد و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی براساس عقیده و احکام و قوانین اسلام هم، تنها از کسی ساخته است که به این نظام مؤمن و معتقد باشد. البته در صورتی که در جامعه اسلامی اقلیتهای غیرمسلمان وجود داشته باشد باید حقوق آنها برطبق تعالیم ویژه ای که اسلام در این مورد دارد مراعات گردد، و مسلمان بودن رئیس حکومت و اداره جامعه براساس تعالیم اسلامی به معنای نادیده گرفتن حقوق اقلیتهای دینی نیست.

در قرآن مجید آیات متعددی وجود دارد که در آنها گفته شده است مسلمانان نباید زیر فرمانروایی غیرمسلمان قرار بگیرند:

«وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكافِرينَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ سَبيلاً» (نساء/ ۱۴۱): و خداوند هرگز برای کافران نسبت به مؤمنان راهی (برای تسلط) قرار نخواهد داد.

«لايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنونَ الْكافِرينَ اَوْلِياءَ مِنْ دونِ الْمُؤْمِنينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ في شَيْءٍ اِلاّ اَنْ تَتَّقوا مِنْهُمْ تُقيٰةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ وَاِلَى اللّٰهِ الْمَصيرُ» (آل عمران / ۲۸): افراد با ایمان نباید بجای مؤمنان، کافران را ولی و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند هیچ رابطه‌ای با خداوند ندارد (یعنی رابطهٔ او بکلی از پروردگار گسسته است) مگر اینکه از آنها (بخاطر هدفهای مهمتری) تقیه کنید و خداوند شما را از (نافرمانی) خودش برحذر می‌دارد و بازگشت (شما) به سوی خداست.

«يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا لاتَتَّخِذوا الْيَهودَ وَالنَّصارىٰ اَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِياءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ اِنَّ اللّٰهَ لايَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمينَ» (مائده / ۵۱): ای کسانی که ایمان

آورده اید یهود و نصاری را تکیه گاه خود قرار ندهید، آنها تکیه گاه یکدیگرند و هر کس از شما به آنها تکیه کند از آنهاست، خداوند گروه ستمکار را هدایت نمی‌کند.

۲ـ رئیس حکومت جامعه اسلامی باید عادل باشد. مسلمان فاسق و گناه پیشه نمی‌تواند رئیس حکومت اسلامی باشد، در آیات زیر این شرط صریحاً ذکر شده است:
«وَلاٰتُطیعُوا اَمرَ الْمُسرِفینَ، اَلَّذینَ یُفسِدُونَ فِی الْاَرضِ وَلاٰیُصلِحُونَ» (شعرأ / ۱۵۱ـ۱۵۲): و فرمان مسرفان را اطاعت نکنید، همانها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند.
«وَلاٰ تُطِعْ مَنْ اَغفَلْنٰا قَلْبَهُ عَنْ ذِکرِنٰا وَاتَّبَعَ هَوٰیهُ وَ کٰانَ اَمْرُهُ فُرُطاً» (کهف / ۲۸): از کسی که دلش را از یادمان غافل ساخته ایم و از هوای (نفس) خویش پیروی کرده و کارش پشت سر انداختن حق است، فرمانبرداری مکن.
«وَلاٰ تَرْکَنُوا اِلَی الَّذینَ ظَلَمُوافَتَمَسَّکُمُ النّارُ وَ مٰالَکُمْ مِنْ دوُنِ اللّهِ مِنْ اَوْلِیٰاءَ ثُمَّ لاٰ تُنْصَرُونَ» (هود / ۱۱۳): و به ستمگران (حتی اندك) نگرایید که آتش به شما رسد در حالی که بجز خداوند یارانی نداشته باشید و دیگر شما را یاری نکنند[1].

۳ـ رئیس حکومت جامعه اسلامی باید فقیه (اسلام شناس) و آگاه به مسائل زمان باشد. اداره جامعه بر اساس مبانی و اصول اسلامی، تنها از فردی ساخته است که هم به اصول و مبانی اسلام کاملاً آشنا باشد و هم به مسائل زمان. اجتهاد صحیح در مسائل و موضوعات تنها از چنین فردی ساخته است و چنین کسی همان است که در اصطلاح مسلمین او را «فقیه» جامع الشرایط می‌نامند و از حکومت او به «ولایت فقیه» تعبیر می‌شود. از جمله آیات و روایاتی که از آنها فهمیده می‌شود، فقاهت و آگاهی از امور کشورداری و سیاست، برای حاکم مسلمین شرطی اجتناب ناپذیر است، آیات و روایات ذیل است:
«اَفَمَنْ یَهْدی اِلَی الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ یُتَّبَعَ اَمَّنْ لاٰیَهِدّی اِلاّ اَنْ یُهْدٰی فَمٰالَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ» (یونس / ۳۵): آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند، شما را چه می‌شود؟ چگونه داوری می‌کنید؟
«وَقٰالَ لَهُمْ نَبِیُّهُم اِنَّ اللّهَ قَدْبَعَثَ لَکُمْ طٰالُوتَ مَلِکاً قٰالُوا اَنّی یَکُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَینٰا وَ نَحنُ اَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَم یُؤتَ سَعَةً مِنَ الْمٰال قٰالَ اِنَّ اللّهَ اصْطَفٰاهُ عَلَیکُمْ وَزٰادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسمِ وَاللّهُ یُؤتی مُلکَهُ مَنْ یَشٰآءُ وَاللّهُ وٰاسِعٌ عَلیمٌ» (بقره / ۲۴۷): و پیامبر آنها به آنها گفت: خداوند

۱ـ آیه را به این صورت هم می‌توان ترجمه کرد: و به ستمگران (حتی اندك) گرایش (یا تکیه) نکنید ـ با آن که جز خداوند یارانی ندارید ـ که (اگر چنین کنید) آتش به شما رسد، و دیگر شما را یاری نکنند.

«طالوت» را برای فرمانروایی شما مبعوث (و انتخاب) کرده است، گفتند: چگونه او بر ما فرمانروایی خواهد داشت با اینکه ما از او به فرمانروایی شایسته‌تریم، و او ثروت زیادی ندارد، گفت: خدا او را بر شما برگزیده و بر وسعت علم و (قدرت) جسم او افزوده است، (آری) خداوند ملکش را به هر کس که بخواهد می‌دهد و (احسان) خداوند وسیع است و او (از شایستگی هر کس برای منصبی که فراخور او است) آگاه است.

قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذینَ لایَعْلَمُونَ إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْاَلْبابِ» (زمر / ۹): بگو: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابرند؟ تنها خردمندان متذکر می‌شوند.

علی (ع) فرمود: أَیُّهَا النّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النّاسِ بِهٰذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُم عَلَیْهِ وَ أَعلَمُهُم بِأَمْرِاللّٰهِ فِیهِ... (نهج البلاغه / خطبه ۱۷۳): ای مردم سزاوارترین مردم به این کار (حکومت) کسی است که از دیگران بر آن تواناتر و به حکم خداوند در این باب، آگاهتر باشد.

پیامبر (ص) فرمود: من استعمل عاملا من المسلمین و هو یعلم ان فیهم اولی بذلك منه واعلم بکتاب الله و سنة نبیه فقد خان الله و رسوله و جمیع المسلمین (الغدیر، ج ۸، ص ۲۹۱): هر کس فردی از مسلمانان را به عنوان عامل تعیین کند (سمت فرمانروایی دهد)، در حالی که می‌داند در میان مسلمانان برای این کار شایسته‌تر و داناتر از او به کتاب خدا و سنت پیامبر او (ص) وجود دارد، چنین کسی به خدا و رسول او و همه مسلمانان خیانت کرده است.

۴ـ رئیس حکومت مسلمین باید توانایی و حسن تدبیر داشته باشد. آگاهی از نیازهای گوناگون جامعه اسلامی، فنون کشورداری و اوضاع بین‌المللی، شهامت و قدرت تصمیم‌گیری، از شرایط حاکم اسلامی است. بدون چنین صفات برجسته‌ای نمی‌توان جامعه اسلامی را اداره کرد. علاوه بر آیه ۲۴۷ سوره بقره که قبلاً نیز مورد استناد قرار گرفت، در آیات و روایات ذیل بر لزوم چنین صفاتی در حاکم مسلمین تصریح شده است:

«قالَ اجْعَلْنی عَلیٰ خَزآئِنِ الْاَرْضِ اِنّی حَفیظٌ عَلیمٌ» (یوسف / ۵۵): (یوسف) گفت: مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده که نگاهبانی (خوب و) دانا هستم. در قرآن مجید ضمن داستان موسی و شعیب، از قول دختر شعیب در باره موسی چنین نقل شده است: «یا اَبَتِ استَأْجِرهُ، اِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ القَوِیُّ الْاَمینُ» (قصص / ۲۶): ای پدر او را (برای انجام کارهای خانوادهٔ ما) اجیر کن که بهترین کسی که اجیر کنی کسی است که نیرومند و امانتدار باشد. در این آیهٔ شریفه، صفت نیرومندی و امانتداری برای کسی که کاری را بر عهده می‌گیرد، به صورت ارتکازی و فطری به عنوان دو شرط لازم ذکر شده است و مورد قبول قرآن مجید قرار گرفته است.

پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «لاتصلح الامامة الالرجل فیه ثلاث خصال: ورع یحجزه عن معاصی الله و حلم یملك به غضبه و حسن الولایة علی من یلی، حتی یکون فیهم کالوالد الرحیم»

(اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷) امامت شایسته نیست مگر برای کسی که سه خصلت داشته باشد: ورعی که او را از معاصی خداوند باز دارد، حلمی که با آن خشم خویش را در اختیار گیرد و سرپرستی نیکو، نسبت به کسانی که سرپرست آنها می‌شود به طوری که در میان آنها چون پدری دلسوز باشد. همچنین از پیامبر (ص) چنین نقل شده است: «عن ابی ذرّقال، قلت: یا رسول الله الاتستعملنی؟ قال فضرب بیده علی منکبی، ثم قال: یا اباذرّ انك ضعیف و انها امانة و انها یوم القیامة خزی و ندامة الاّ من اخذها بحقها وادّی الذی علیه فیها» (صحیح مسلم، کتاب الاماره، ص ۶) ابوذر می‌گوید به پیامبر خدا گفتم: ای رسول خدا آیا مرا به کاری (از کارهای حکومت) نمی‌گماری؟ پیامبر دست خود را بر شانه‌ام زد و فرمود: ای ابوذر تو ضعیفی و کار حکومت امانت است و (به عهده گرفتن) آن در قیامت (موجب) رسوایی و پشیمانی است مگر (برای) کسی که آن را چنانکه شایسته آن است (به عهده) بگیرد. و آنچه را که در این مورد بر عهده او است ادا کند. البته مقصود پیامبر (ص) از ضعف ابوذر، ضعف ایمانی و دینی نبود بلکه ضعف در مدیریت و کارهای اجرایی بود.

۵ـ حاکم مسلمین باید از صفات زشتی چون حرص، بخل، طمع، جاه‌دوستی، سازشکاری و سست رأیی منزه باشد. کسی که از این صفات زشت منزه نیست، نمی‌تواند در همه احوال مصالح جامعه اسلامی را بر امیال خود مقدم بدارد و بنابر این صلاحیت ندارد که زمام امور مسلمین را در دست بگیرد.

امیرالمؤمنین (ع) به مالك اشتر که فرمانداروی در مصر بود، چنین نوشت: «وَلاٰ تُدْخِلَنَّ فِی مَشُورَتِكَ بَخِیلاً یَعْدِلُ بِكَ عَنِ اَلْفَضْلِ وَیعِدُكَ الْفَقْرَ وَلا جَبَاناً یُضْعِفُكَ عَنِ اَلْأُمُورِ وَلا حَرِیصاً یُزَیِّنُ لَكَ الشَّرَهَ بِالْجَورِ فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ غَرَائِزشَتَّی یَجْمَعُهَا سُوءِ الظَّنِّ بِاللّهِ» (نهج البلاغه / نامهٔ ۵۳): ای مالك بخیل را در مشورتت راه مده که تو را از گشاده‌دستی باز می‌دارد و از فقر می‌ترساند، همچنین با ترسو و حریص مشورت مکن که اولی تو را در کارها (ی دشوار) ناتوان می‌سازد و دومی آزمندی از طریق ستمکاری را در نظر تو می‌آراید. آری، بخل و ترسویی و حرص خصلتهای گوناگونی است که جامع همهٔ آنها، بدگمانی نسبت به خداوند است. حال اگر کسی که طرف مشورت حاکم قرار می‌گیرد باید از حرص و جبن و بخل پیراسته باشد، خود حاکم، به طریق اولیٰ باید از این صفات رذیله، منزه باشد.

همچنین در حکمت ۱۱۰ از نهج البلاغه آمده است که: «لایُقِیمُ أَمْرَاللّهِ سُبْحَانَهُ إِلاَّ مَنْ لاٰ یُصَانِعُ وَلایُضارِعُ وَلایَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ»: فرمانروایی و حکومت الهی را انجام نمی‌دهد مگر کسی که سازشکار و سست رای نباشد و از مطامع پیروی ننماید.

کلیه شرایطی که برای رئیس حکومت اسلامی بیان شد، یعنی: اسلام و ایمان، عدالت، فقاهت،

توانایی، حسن تدبیر و منزه بودن از: «بخل، جبن، حرص، طمع، سازشکاری و سست رأیی»، در سخن دیگری از امیرالمؤمنین (ع) چنین بیان شده است: «شما ـ به تجربه ـ دانستید که سزاوار نیست فردی که زمام حکومت بر ناموس و خون (جان) مردم، درآمدهای عمومی مسلمین، احکام اسلام و رهبری مسلمین را در دست می‌گیرد، بخیل باشد وگرنه چشم طمع و حرص به اموال مردم می‌دوزد. و نباید جاهل باشد وگرنه با نادانی خود آنها را گمراه می‌کند. و نباید درشتخو باشد وگرنه با درشتی خود آنها را (از خویش) می‌بُرد. و نباید از دولتها (ی توانمندان که دست بدست می‌شوند) بترسد وگرنه با گروهی همراهی می‌کند و دیگران را وا می‌گذارد. و نباید اهل رشوه گرفتن باشد وگرنه حقوق مردم را ضایع می‌کند و حکم شرع را در موارد لزوم بیان نمی‌کند. و نباید سنت رسول خدا را تعطیل کند وگرنه امت را تباه می‌سازد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱).

۵ـ امامت چگونه منعقد می‌شود و رئیس حکومت اسلامی چگونه تعیین می‌گردد؟

جای تردید نیست که هرگاه خداوند فردی را به امامت و حکومت جامعه اسلامی منصوب نماید، آن فرد حاکم شرعی و قانونی جامعه اسلامی خواهد بود و همان طور که گفته شد، حکومت پیامبر اسلام از این گونه بود، و به عقیده شیعه، حضرت علی (ع) نیز برای حکومت پس از پیامبر، از طرف خداوند منصوب شده بود و امامان بعد از وی هم، به همین طریق تعیین شده بودند. ما در اینجا نمی‌خواهیم پیرامون اختلاف نظر شیعه و سنی درباب امامت بحث کنیم، بلکه فقط می‌خواهیم بگوییم: در عصر ما که حاکم منصوب از جانب خدا در میان مسلمین حضور ندارد حاکم جامعه اسلامی چگونه معین می‌شود و امامت چگونه منعقد می‌گردد.

به‌طورکلی امامت به دو طریق منعقد می‌شود: الف ـ تعیین خدا و پیغمبر ب ـ انتخاب امت. و انتخاب امت تنها در صورتی ارزش دارد که پیامبر و امام منصوب حضور نداشته باشد. پیش از این گفتیم که بر اساس قرآن کریم و سنت رسول خدا (ص)، حاکم جامعهٔ اسلامی باید فقیه جامع‌الشرایط باشد، در اینجا اضافه می‌کنیم که در زمان غیبت امام (ع)، مبدأ انعقاد ولایت برای فقیه جامع‌الشرایط، یکی از دو صورت ذیل است: الف ـ نصب از سوی معصوم (ع)، بدین معنی که امام معصوم (ع) به نحو عام هر فقیه واجد شرایطی را به عنوان حاکم منصوب کرده باشد، در این صورت اگر در یك زمان مثلاً پنجاه تن فقیه جامع‌الشرایط وجود داشته باشند، یکایك آنها از سوی امام معصوم منصب حکومت خواهند داشت و پیدا است که در این صورت علاوه بر ایرادهای دیگری که بر این نظر وارد است اشکال تعدد مراکز تصمیم‌گیری و سرانجام بروز نابسامانی و اختلال و بهم ریختگی امور کشور پیش می‌آید. ب ـ انتخاب بوسیلهٔ مردم، درباره کیفیت این

انتخاب و مسائل گوناگون آن بعداً بحث خواهیم کرد. فعلاً بپردازیم به این که دلایل انعقاد ولایت برای فقیه از طریق انتخاب امت چیست؟

چنانکه قبلاً گفته‌ایم برای بدست آوردن مبنای شرعی یك نظریه، به سه مرجع کتاب، سنت و عقل مراجعه می‌کنیم، در مورد این نظریه نیز همین طور است و اینك دلایل این نظریه را از عقل، کتاب و سنت بررسی می‌کنیم:

دلیل اول: چنانکه در آغاز این مبحث گفته شد در آیین اسلام تکالیف و وظایف بسیاری وجود دارد که انجام آنها بر عهدهٔ جامعه و امت اسلامی گذاشته شده است. در مورد این وظایف، مخاطب شارع اسلام جامعه و امت است نه فرد، و شارع اسلام انجام این وظایف را از جامعه و امت می‌خواهد نه از فرد به عنوان فرد.

بسیاری از آیاتی که با صیغهٔ امر «جمع» مانند: «**وَ اَعِدُّوا لَهُمْ مَااسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ ...**»، و یا با تعبیراتی مانند: «**یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنُوا**» و «**یا اَیُّها النّاس**» یك حکم شرعی را بیان می‌کنند، دلالت دارند که مخاطب در آنها، جامعه و امت است و حکم به عموم مردم تعلق دارد. ما نمونه‌هایی از این آیات را در آغاز این بحث آوردیم و توضیح دادیم که جامعه اسلامی هرگاه بخواهد به این وظایف عمل کند باید حکومت تشکیل دهد، و قوای مجریه و قضائیه و مقننه و سازمانها و مؤسسات مربوط به آنها را بوجود آورد، وگرنه بدون تاسیس حکومت، عمل کردن به این وظایف میسر نیست. آنچه در اینجا بر آن تکیه می‌کنیم این است که در جایی که حاکم شخصاً از طرف خدا تعیین نشده است، جامعه برای تاسیس حکومت، راهی جز انتخاب حاکم ندارد، و تنها از راه انتخاب حاکم و تفویض مسؤولیت به اوست که جامعه می‌تواند در این مورد وظیفه خود را درست انجام دهد.

دلیل دوم: عقل ضرورتاً هرج و مرج و آشوب را قبیح و تاسیس نظام را برای حفظ مصالح عمومی و بسط خیر و دفع و رفع ستم و دفاع در برابر بیگانگان، واجب می‌داند و هیچکدام از اینها جز در سایهٔ حکومتی صالح، دادگر و نیرومند به دست نمی‌آید و چنین حکومتی هم جز با تسلیم و فرمانبرداری مردم تحقق نمی‌یابد. تحقق حکومت هم تنها از سه راه ممکن است: الف ـ نصب و تعیین از سوی معصوم (ع) ب ـ زورِ زورمندان ج ـ انتخاب خود مردم ـ در مورد راه اول گفتیم که در مورد انتخاب فقهای جامع‌الشرایط از جانب معصوم اشکالات فراوان وجود دارد ـ از جمله، تعدد مراکز تصمیم‌گیری و بروز اختلال و آشفتگی نظام ـ راه دوم هم ظالمانه و قبیح است، باقی می‌ماند راه سوم یعنی انتخاب به وسیلهٔ خود مردم. سیره و رسم عقلا هم در هر زمانی و در هر شرایطی ـ حتی در جوامع کوچك عصر حجر ـ همواره همین بوده است که بهترین و لایقترین فرد را

از میان خود انتخاب کرده و زمام امر را با بیعت و رای‌گیری و مانند اینها بدست آنها سپرده اند و خود به رای و نظر آنها گردن نهاده اند.

دلیل سوم: در قرآن مجید آیات متعددی هست که به موجب آنها خداوند خلافت در زمین را بر عهده نوع انسان گذاشته است و او را وارث زمین شناخته و از او خواسته است که زمین را آباد کند و همچنین از او خواسته که با اراده ای آزاد دست به انتخاب بزند. از این آیات برمی آید که حکومت کردن حق طبیعی و خدادادهٔ انسان است. و اکنون قسمتی از این آیات:

هُوَالَّذی جَعَلَکُمْ خَلائَفَ فِی الْاَرْضِ (فاطر / ۳۹): او کسی است که شما را جانشینهای روی زمین قرار داد.

وَعَدَاللهُ الَّذینَ آمَنُوا مِنکُمْ وَ عَمِلُوا الصالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الاَرْضِ کَمَااسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِم وَلَیُمَکِّنَنَّ لَهُم دینَهُم الَّذی ارْتَضیٰ لَهُمْ (نور / ۵۵): خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند، وعده داده است که آنها را خلیفه روی زمین خواهد کرد، همان گونه که پیشینیان آنها را خلافت بخشید و دینشان را که برای ایشان پسندیده است تثبیت و مستحکم خواهد کرد.

وَ اِذْقالَ رَبُّکَ لِلمَلائکَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی الأرضِ خَلیفَةً (بقره / ۳۰): و هنگامی که پروردگار تو، به فرشتگان گفت که من در روی زمین جانشینی (و حاکمی) قرار خواهم داد.

هُوَ اَنْشَأَکُمْ مِنَ الأرضِ وَاسْتَعمَرَکُمْ فیها (هود / ۶۱): او شما را از زمین آفرید و از شما خواست (یا به شما نیرو داد) تا در آن به آبادانی بپردازید.

وَ لَقَد کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعدِ الذِّکر اَنَّ الأرضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ (انبیا / ۱۰۵): و ما در (کتاب) «زبور» بعد از ذکر (تورات) نوشتیم که بندگان صالح من وارث (حکومت) زمین خواهند شد.

قالَ مُوسیٰ لِقَومِهِ اسْتَعینُوا بِاللهِ وَاصبِرُوا اِنَّ الأرضَ لِلّهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَالعاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ (اعراف / ۱۲۸): موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جویید و استقامت پیشه کنید که زمین از آن خدا است و آن را به هر کس که بخواهد (و شایسته بداند) واگذار می کند و سرانجام (نیک) برای پرهیزکاران است.

وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضعِفُوا فِی الأرضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ (قصص / ۵): ارادهٔ ما بر این قرارگرفته است که بر مستضعفین زمین نعمت بخشیم و آنها را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم.

اِعمال حق خلافت و به ارث بردن زمین و رسیدن به مقصد آبادانی و تمدن که در این آیات از آن سخن رفته است، وقتی برای نوع انسان میسر می شود که مردم همان طور که به آبادسازی زمین

می‌پردازند، به شیوهٔ حق و عدل در آن حکومت کنند و به زندگی اجتماعی خود نظم و سامان بخشند، اما بوجود آوردن آبادانی و تمدن شایسته انسانی، بدون تأسیس حکومت عادلانه میسر نیست. چنان که اجازه خلافت در زمین از ناحیه خداوند، خود به خود مفهوم اجازه حکومت عادلانه را نیز در بر دارد.

خلاصه اینکه از این قبیل آیات چنین استفاده می شود که انسان خلیفه خدا در زمین و وارث آن است، و معنای این خلافت و وراثت این است که وی حق دارد زمین را آباد (و در آن ایجاد تمدن) کند و در آن حکومت نماید.

«فَبَشِّرْ عِبادِیَ الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ» (زمر/۱۸ـ۱۷) مژده (رستگاری) بده آن بندگان مرا که سخن را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می کنند. این آیه نیز دلالت می کند که خداوند در انسان قدرت سنجش و انتخاب قرار داده و اقدامات انسان را که ناشی از سنجش و انتخاب است معتبر شناخته است، بلکه به کسانی که چنین انتخابی می کنند مژده (رستگاری) داده است.

باری وقتی قبول کنیم که حکومت کردن با شیوهٔ عادلانه، حق طبیعی و خدادادهٔ انسانها است، باید این را هم قبول کنیم که در هر جامعه ای مردم آن جامعه در ادارهٔ نظام جامعه، باید سهیم باشند و در این تردید نکنیم که انتخاب حکام جامعه بوسیلهٔ مردم، چیزی غیر از اعمال این حق مشروع نیست، و حکومتی که برپایه انتخاب مردم روی کار می‌آید، حکومتی است مشروع و منظور نظر شارع اسلام.

دلیل چهارم: آیات و روایات زیادی وجود دارد که در آنها به مسلمانان دستور داده شده است که ادارهٔ امور اجتماعی خود را بر مبنای شورا تنظیم کنند. قرآن کریم می فرماید: **«وَالَّذینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ اَقامُوا الصَّلٰوةَ وَاَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ»** (شوری / ۳۸): و آنها که (دعوت) پروردگارشان را اجابت کردند و نماز را برپا داشتند و کار (حکومت)شان به طریق مشورت در میان خودشان صورت می گیرد.

و رسول خدا (ص) فرموده است: «اذا کانت امرائکم خیارکم و اغنیائکم سمحائکم وامورکم شوری بینکم فظهرالارض خیرلکم من بطنها» (ترمذی، حدیث ۲۳۶۸ و تحف‌العقول، ص ۳۶): هنگامی که فرمانروایان شما، نیکوترین افراد شما و توانگران شما، باسخاوت‌ترین افراد شما باشند و کارهای شما (و از جمله ادارهٔ اجتماعتان) براساس شورا صورت گیرد، برای شما روی زمین بهتر از درون زمین خواهد بود (یعنی زندگی شما ارزش ادامه یافتن دارد و گرنه ...).

بنابراین آیه شریفه و روایت، وقتی در جامعهٔ اسلامی، آگاهان و دانایان امور (اهل خبره) منتخب یا مورد اعتماد واقعی مردم باشند و از طریق شورا فردی را برای حکومت انتخاب کنند آن

حکومت، مشروع خواهد بود چرا که غالباً متضمن رضایت و انتخاب مردم است و چنان است که خود مردم مستقلاً به آن رأی داده اند.

دلیل پنجم: تعیین حاکم بر مبنای انتخابات عمومی، نوعی ایجاد قرارداد مشروع میان مردم و حاکم است، و این قرارداد نیز مانند همهٔ قراردادهای دیگر صحیح و لازم الاجراست. در قرآن کریم آمده است: «اَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده ۱): به پیمانها و قراردادها وفا کنید.

امام صادق (ع) فرموده است: «المسلمون عند شروطهم الاکل شرط خالف کتاب الله عزوجل فلایجوز» (وسائل، ج ۱۲، باب ۶): مسلمانان باید به قراردادهای خود عمل کنند، مگر قراردادی که مخالف کتاب خدا باشد که عمل به آن مجاز نیست.

از این قبیل آیات و روایات به دست می آید که کلیه قراردادهایی که مردم می بندند در صورتی که مخالف شرع نباشد، صحیح و نافذ است. روشن است، هنگامی که مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم کسی را برای حکومت انتخاب می کنند در حقیقت با او قرارداد می بندند که امور اجتماعی آنها را بر مبنای حق و عدل، و در چهارچوب قوانین دینی اداره کند و چنین قراردادی مشمول آیات و روایات یاد شده است و صحیح و نافذ و مشروع است.

دلیل ششم: امیرالمؤمنین (ع) در مورد انعقاد حکومت از طریق بیعت و رضایت مردم و شورا سخنان فراوانی دارند. در تاریخ طبری، در مورد بیعت مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان چنین آمده است:

«فاتاه اصحابُ رسولِ الله (ص) فقالوا اِنَّ هذا الرجلَ قدقُتل ولابدللناس مِنْ امام ولانجداليومَ احداً احقَّ بهذا الا مِرِمنك، لا اقدمَ سابقةً ولا اقربَ من رسول الله (ص) فقال: «لاتفعلوا فانی اَکوُن وزیراً خیر من أن اَکونَ امیراً فقالوا لاوالله ما نحن بفاعلین حتی نُبایِعَك قال: ففی المسجد فانَّ بیعتی لاتکوُن خُفْیة ولاتکوُن اِلاّ عن رِضی المسلمین» (تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶):

اصحاب رسول خدا (ص) نزد علی (ع) رفتند و گفتند: این مرد کشته شده و مردم ناگزیر باید امامی داشته باشند[۱]، و ما هم امروز کسی را که از تو برای این کار (حکومت) شایسته تر، با سابقه تر

۱ـ در مورد وجـوب تعیین فوری رهبـر ـ در صورتی که امام منصوب حاضر مبسوط الید، نباشد ـ به این روایت توجه کنید: عن امیرالمؤمنین (ع) قال: والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد مایموت امامهم او یقتل ... ان لایعملوا عملاً ولایحدثواحدثاً ولایقدموایداً ولارجلا ولایبدؤابشیء قبل ان یختاروالانفسهم اماماً عفیفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، یجمع امرهم .. (کتاب سلیم، ص ۱۸۲) امیرالمؤمنین (ع) فرمود: آن چه در حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان ـ به هنگام مرگ یا قتل پیشوایشان ... ـ واجب است این است که دست به هیچ کاری نزنند و دست یا پا فرا پیش نبرند و به کاری نپردازند مگر آن که نخست پیشوایی پاکدامن، دانشمند، پرهیزکار و آگاه

←

و به رسول خدا (ص) نزدیکتر باشد پیدا نمی‌کنیم، فرمود این کار را نکنید زیرا که من وزیر (و مددکار) باشم بهتر از این است که امیر باشم، گفتند: نه، به خدا دست برنمی‌داریم تا با تو بیعت کنیم، فرمود: پس در مسجد (بیعت کنید) زیرا که بیعت با من پنهانی نمی‌شود و جز با رضایت مسلمانان انجام نخواهد شد.

بنابراین، حضرت، برای رضایت مسلمانان اهمیت و اعتبار قائل شده و آن را منشأ رهبری دانسته است.

«ابن اثیر» نقل کرده است که: در روز بیعت با علی (ع) که روز جمعه بود مردم در مسجد حاضر شدند و علی (ع) بالای منبر رفت و فرمود: «أيّهاالناس إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حقّ إلاّمن أمّرتم و قدافترقنا بالأمس على أمروكنتُ كارها لأمركم فأبيتم إلاّ أن أكون عليكم، ألا وإنّه ليس لى دونكم إلاّ مفاتيح مالكم و ليس لى أن آخذ درهماً دونكم» (الكامل، ج ۳، ص ۱۹۳):

ای مردم، این (حکومت) حکومت خود شما است، هیچکس را در آن حقی نیست مگر کسی که شما او را به حکومت تعیین کنید، ما هم دیروز در حالی از یکدیگر جدا شدیم که من از قبول حکومت شما کراهت داشتم، ولی شما نپذیرفتید مگر آن که من امیر شما باشم، بدانید که هیچ چیز به من اختصاص پیدا نمی کند، مگر همین که کلیدهای اموال شما را در دست دارم و یك درهم بیشتر از شما نمی‌توانم (از بیت‌المال) بردارم.

در نهج‌البلاغه نامهٔ ۶ می‌فرماید: «وَإِنَّما الشُّورىٰ لِلْمُهاجِرِينَ وَالأَنصارِ فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلىٰ رَجُلٍ وَ سَمَّوهُ إِماماً كانَ ذٰلِكَ لِلّٰهِ رِضاً»: شورا از آن مهاجرین و انصار است، اگر اینها اجتماع کنند و کسی را به امامت برگزینند مورد رضای خداوند هم خواهند بود.

بنا بر روایاتی که نقل شد، امیرالمؤمنین (ع) رضایت و بیعت مردم و شورای مهاجرین و انصار (دانایان و آگاهان با سابقه جامعه اسلامی) را شرط انعقاد حکومت شرعی و قبول حکومت از طرف خود می‌دانسته است.

از این روایات بخوبی استفاده می‌شود که وقتی حاکمی منصوب از جانب خدا، در میان مسلمین نباشد (و یا حاکم منصوب از جانب خدا به هر علت نتواند بر مبنای انتصاب الهی حکومت نماید) تنها راه روی کارآمدن حاکم، بیعت مردم براساس شورای اهل خبره است و این نوع



به قضاوت و سنت برای خود انتخاب کنند تا امر حکومت آنان را سامان دهد...

همچنین در این دو روایت تأمل شود: عن ابی سعید الخدری، ان رسول‌الله (ص) قال: «اذا خرج ثلاثة نفرفی سفرفليؤمّروا احدهم ... (سنن ابی داود، ج ۲، کتاب جهاد، ص ۳۴) وقتی سه نفر به سفر رفتند یك نفر از خودشان را امیر سازند ... و عن عبدالله بن عمرو، أن رسول الله (ص) قال: لايحل لثلاثة نفريكونون بارض فلاة الا امّروا عليهم احدهم (مسند احمد، ج ۲، ص ۱۷۷): برای سه نفری که در بیابانی هستند (هیچ‌کاری) روانیست مگر آن که (نخست) یکی از خودشان را بر خویشتن امیر سازند.

حکومت، نوعی حکومت انتخابی است.

ماهیت دینی، حقوقی و سیاسی بیعت

گفتیم که در سخنان امیرالمؤمنین (ع) بارها از بیعت به عنوان یك نهاد حقوقی و سیاسی که در آن عصر، متداول بود، سخن به میان آمده است؛ در قرآن مجید هم دربارهٔ بیعت مؤمنان با پیامبر آیاتی نازل شده است:

«لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنينَ إِذْيُبايِعُونَكَ تَحتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مافِى قُلُوبِهِم فَأَنْزَلَ السَّكينَةَ عَلَيهِم وَ أَثابَهُم فَتْحاً قَريباً. (فتح / ۱۸):

بی‌گمان خداوند از مؤمنان آنگاه که زیر درخت با تو بیعت می‌کردند خشنود شد و به آنچه (از اخلاص و ایمان) در دلهای آنان بود آگاه گردید، پس بر آنان آرامش نازل کرد و با پیروزی نزدیکی (که نصیبشان نمود) آنان را پاداش داد.

«إِنَّ الَّذينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللهَ يَدُاللهِ فَوقَ أَيديهِم فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمايَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفىٰ بِماعاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤتيهِ أَجراً عَظيماً (فتح / ۱۰):

همانا کسانی که با تو بیعت می‌کنند، به حقیقت با خدا بیعت می‌کنند، دست خدا بالای دستهای آنهاست، پس هر کس بیعت بشکند به زیان خویش می‌شکند و هرکس به چیزی که با خداوند بر آن پیمان بسته وفا کند (خداوند) به او اجری بزرگ خواهد داد.

این دو آیه، دربارهٔ بیعت حدیبیه که در سال ششم هجرت واقع شد و «بیعت رضوان» نام یافت، نازل شده است، در روایات وارد شده است که مسلمانان در روز حدیبیه با رسول خدا (ص) بر این موضوع بیعت کردند که تحت سخت‌ترین شرایط فرار نکنند و در میدان بمانند. از این آیات فهمیده می‌شود که این «بیعت» نوعی قرار داد بود که میان مسلمانان و پیامبر (ص) بسته شد، چنانکه در این آیات تاکید می‌شود که مسلمانان نباید این پیمان را بشکنند و همچنین نتایج معنوی و مادی و عواقب سؤ نقض آن به مسلمانان گوشزد می‌شود.

در آیه دیگری از قرآن مجید در مورد بیعت زنان مسلمان با پیامبر اسلام چنین آمده است:

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جائَكَ الْمُؤمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلىٰ أَنْ لايُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيئاً وَ لا يَسْرِقْنَ وَ لا يَزْنينَ و لا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَ لا يأتينَ بِبُهتانٍ يَفتَرينهُ بَيْنَ أَيْديهِنَّ وَ أَرجُلِهِنَّ وَ لا يَعْصينَكَ فى مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِر لَهُنَّ اللهَ اِنَّ اللهَ غفورٌ رَحيمٌ (ممتحنه/۱۲): ای پیامبر هنگامی که زنان مؤمن به سوی تو می‌آیند (و می‌خواهند) با تو بیعت کنند که: چیزی را برای خدا شریك نیاورند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، فرزند نامشروع نیاورند و آن را به دروغ به شوهر

خویش نسبت ندهند[۱] و در هیچ کار نیکی، تو را نافرمانی نکنند، با آنها بیعت کن و از خداوند برای آنها آمرزش بخواه که خداوند آمرزگار و مهربان است.

در روایات وارد شده که وقتی پیامبر اسلام (ص) مکه را فتح کرد، نخست مردان و سپس زنان با آن حضرت بیعت کردند، بیعت مردان به صورت دست دادن با رسول خدا انجام گرفت ولی بیعت زنان بدین شکل انجام شد که به دستور پیامبر ظرفی را پر از آب کردند و پیامبر دست خود را در آن فرو برد و بیرون آورد و سپس به زنان فرمود: همگی دست خود را در آن آب فرو برید و بیرون آورید. در آیه ۱۲، سوره ممتحنه مواد بیعت زنان با پیامبر ذکر شده است و به پیامبر دستور داده شده که با زنان مؤمنی که می‌خواهند براساس این مواد با او بیعت کنند بیعت کند و این تعهد و قرارداد آنان را بپذیرد.

از مجموع آیاتی که ذکر شد به دست می‌آید که در قرآن مجید نیز «بیعت»بصورت یك قرارداد لازم الاجرا میان بیعت کنندگان و شخص حاکم به رسمیت شناخته شده و آثاری بر آن مترتب گردیده است.

علاوه بر آنچه در آیات مذکور آمده، در موارد دیگری نیز مؤمنان با رسول خدا بیعت کرده اند؛ در سال دوازدهم بعثت عده ای از مسلمانان مدینه که به مکه آمده بودند در عقبه اولی با پیامبر بیعت کردند و مواد بیعت همان موادی بود که در آیه ۱۱ سوره ممتحنه آمده است، در سال سیزدهم در عقبه دوم، پیامبر با مسلمانانی که از مدینه آمده بودند بیعت دیگری منعقد نمود و فرمود: «ابایعکم علی ان تمنعونی مما تمنعون منه نسائکم و ابناءکم» با شما بر این اساس بیعت می‌کنم که از من آنچنان دفاع کنید که از زنان و فرزندان خود دفاع می‌کنید.

همچنین رسول خدا (ص) در روز غدیر از مردم برای علی (ع) بیعت گرفت و مردم هم با او به عنوان مولای هر مرد و زن مؤمن بیعت کردند. در نهج البلاغه هم بارها از بیعت مردم با آن حضرت، چگونگی آن، ضرورت مراعات آن و نیز حرمت نقض آن سخن به میان آمده است. واقعیت امر این است که همانطور که در بیع، به عنوان یك قرارداد حقوقی دو مال با یکدیگر مبادله می‌شود، در «بیعت» نیز به عنوان یك قرارداد حقوقی، بیعت کنندگان به طرف بیعت اجازه می‌داده اند در زندگی و اموال و حقوق آنان تصرف کند و آنان هم از دستور او سرپیچی نکنند و طرف بیعت نیز، در مقابل تعهد می‌نموده است که برای تامین مصالح آنان در زندگی اجتماعی کوشش کند، بدین ترتیب میان بیعت کنندگان و حاکم طرف بیعت، نوعی مبادله صورت می‌گرفته است. قبایلی که در عربستان زندگی می‌کردند برای حفظ منافع و مصالح قبیله و افراد و دفاع از آنان در برابر بیگانگان، با فردی که او را صالح تشخیص می‌دادند وارد مذاکره می‌شدند، نیازها و شرایط خود را بازگو می‌کردند و

۱ـ مفاد مطلب است نه ترجمهٔ لفظ به لفظ.

وقتی میان آنها و رئیس موردنظر، توافق نهایی حاصل می شد و وی زمامداری آنان را می پذیرفت با وی دست می‌دادند. این دست دادن به معنای منعقد کردن قطعی و تخلف ناپذیر حکومت شخص حاکم و تبعیت بیعت کنندگان از او بود. ماهیت حقوقی و سیاسی «بیعت» این بود که گفته شد، ولی وقتی مؤمنان با پیامبر بیعت می کردند، بعد دیگری نیز به طور طبیعی بر آن افزوده می شد و آن بعد دینی و معنوی بیعت بود، زیرا بیعت با یك پیامبر، براساس عمل به تعالیم وی، مطلبی بود فراتر از بیعت با یك حاکم دنیوی که تنها به منظور حفظ زندگی و منافع مادی، انجام می شد.

اینجا جا دارد نظر دانشمند برجسته مسلمان «ابن خلدون» را در توضیح ماهیت بیعت نقل کنیم. وی در مقدمه اش می نویسد:

«باید دانست که بیعت عبارت از پیمان بستن به فرمانبری و طاعت است، بیعت کننده با امیر خویش پیمان می بست که در امور مربوط به خود او و مسلمانان تسلیم نظر وی باشد و در هیچ امری از این امور، با او به ستیز بر نخیزد و تکالیفی را که بر عهدهٔ وی می گذارد و وی را به انجام دادن آنها مکلف می سازد، اطاعت کند، خواه آن تکالیف به دلخواه او باشد و خواه مخالف میلش و چنین مرسوم بود که هرگاه با امیر بیعت می کردند و بر آن پیمان می بستند، دست خود را به منظور استواری و تاکید پیمان در دست امیر می گذاشتند و چون این شیوه به عمل فروشنده و خریدار شبیه بوده است آنرا «بیعت» نامیده اند، که مصدر «باع» (خرید ـ فروخت) می باشد و مصافحه کردن با دستها بیعت شده است و مفهوم آن در عرف لغت و تداول شرع همین است. و در حدیث بیعت پیامبر (ص) در شب عقبه و نزدیك درخت و هر جا این لفظ به کار رود، مراد همین معنی است».

در اینجا سؤالی پیش می آید که باید به آن پاسخ دهیم. سؤال این است که بنا به عقیدهٔ مسلمین ولایت پیامبر بر مؤمنان از طرف خدا معین شده بود، همچنین بنا به عقیده شیعه، ولایت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی از جانب خدا بوده است. بنابراین عقیده، بیعت مؤمنان با حضرت رسول (ص) و یا بیعت آنان با حضرت علی (ع) چه معنایی می توانست داشته باشد؟ پاسخ این سؤال این است که بیعت مؤمنان با پیامبر و یا با امیرالمؤمنین (ع) و امامان بعد از وی به این معنی بود که علاوه بر حکم خدا آنان خود نیز با پیامبر و امام پیمان اطاعت و وفاداری می بستند و این پیمان تاکیدی بود بر قرار دادن ولایت از طرف خداوند. در حقیقت پس از بیعت با پیامبر و امام، مردم در برابر دو تعهد و دو مسؤولیت قرار داشتند: نخست تعهد و مسؤولیت در مقابل فرمان الهی، و دیگری تعهد و مسؤولیت در مقابل قرادادی که خود با پیامبر و امام بسته بودند و مانند همه قراردادهای مشروع دیگر، نافذ و لازم‌الاجرا بود. علت اینکه پیامبر اسلام در موارد مختلف از پیروان خود بیعت گرفت و حضرت علی (ع) هم پس از قتل عثمان، قبول خلافت را به این موکول کرد که مسلمانان در مسجد با آن حضرت بیعت کنند، همین بود که «بیعت» خود یك مبدأ التزام و

تعهد بود و آنان می خواستند رابطهٔ حاکم و مردم در جامعه اسلامی ـ علاوه بر نصب الهی ـ براساس تعهد و التزام خود مردم هم استوار شود و یك پیمان اجتماعی محکمی به وجود آید. البته همانطور که قبلاً گفته شد در موردی که نصب الهی وجود داشته باشد، مردم موظفند با همان فردی بیعت کنند که خدا معین فرموده است، ولی وقتی حاکم منصوب از طرف خدا در میان مردم نباشد، مردم در انتخاب حاکمی که دارای شرایط لازم باشد، آزادی عمل دارند.

توضیح چند نکته لازم

در اینجا لازم است چند مطلب را توضیح دهیم:

۱ـ عده ای تصور می کنند که شرط احتیاط و تقوی این است که انسان خود را برای هیچیك از مراحل و مناصب حکومت نامزد ننماید و برای قبول این مسؤولیت اعلام آمادگی نکند. اما این تصور درست نیست و بر کسانی که شایستگی و شرایط لازم را دارند، واجب است برای قبول مسؤولیت حکومت در مرتبه های مختلف آن اعلام آمادگی کنند و بر مسلمانان نیز واجب است که آنها را برای حکومت نامزد و انتخاب نمایند. تصدی وظایف حکومتی برای واجدین شرایط از مهمترین واجبات کفائی است و این کار بدون انتخاب ممکن نیست و انتخاب هم در صورتی میسر است که اشخاص اعلام آمادگی کنند. خودداری از اعلام آمادگی با وجود شرایط ، معصیت است، چنانکه خودداری مردم از انتخاب شخص واجد صلاحیت نیز معصیت است.

۲ـ میان نظام حکومت اسلامی و نظام حکومت دموکراسی غربی دو فرق اساسی وجود دارد: اول این که در نظام اسلامی، رئیس حکومت باید فردی باشد که در دانش، تقوی، اهتمام به عدالت، آگاهی از مسائل سیاسی و کشورداری و حسن تدبیر و توانایی، بر دیگران امتیاز داشته باشد، در حکومت دموکراسی غربی چنین شرایطی را برای رئیس حکومت قائل نمی شوند. دوم اینکه حکومت اسلامی موظف است در هر سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه در چهارچوب اصول و قوانین اسلام عمل کند و تخلف از این موازین به هیچ روی برای وی جایز نیست. در این نظام، حاکم حقیقی، خداوند، و قالب کلی حکم وی، قوانین اسلام است و حاکمان باید اعمال خود را در این قالب کلی و منطبق با احکام اسلام انجام دهند. در حالی که در حکومت دموکراسی غربی، حاکمان مقید به ایدئولوژی خاصی نیستند، آنها موظفند طبق خواسته های مردم عمل کنند. حال این خواستها هرچه می خواهد باشد. ممکن است در مواردی خواستهای ملت مطابق اصول و فضایل اخلاقی و یا مصالح واقعی آنان نباشد، ولی حاکم در هر حال موظف است از این خواستها پیروی کند. در دموکراسی غربی، حاکم واقعی عبارت است از خواست مردم، خواه با احکام دین منطبق باشد، خواه نباشد.

۳ـ در صورتی که در جامعه اسلامی نتوان به فردی دسترسی یافت که همه شرایط لازم برای حاکمیت در او جمع باشد، باید برحسب ضرورت از پاره‌ای شرایط صرف نظر کرد.
در میان شرایطی که برای رئیس حکومت اسلامی ذکر شد، مسلمان بودن، عقل سیاسی داشتن، اهتمام به عدالت اجتماعی و توانایی برامور، مقدم بر شرایط دیگر است و فردی که واجد این صفات باشد بر فردی که دارای صفات دیگر هست، ولی این صفات را فاقد است، تقدم و اولویت دارد. به نظر میرسد بر خبرگان منتخب جامعهٔ اسلامی در هر عصر واجب است که شرایط زمان و نیازهای جامعه را بسنجند و صفاتی را که به مقتضای زمان و نیازها مقدم برصفات دیگر است معین کنند و از مردم بخواهند تا کسی را به امامت و رهبری انتخاب کنند که صفات لازم و ضروری در او جمع باشد.
اگر مسلمین در عصری زندگی کنند که مقابله با بحرانها و فتنه‌های سیاسی داخلی و خارجی مهمترین مسألهٔ اجتماعی ایشان باشد، بی‌تردید صفات توانائی و حسن تدبیر، حق تقدم پیدا می‌کند. به عکس اگر شرایط، عادی و جو سیاسی آرام و معتدل باشد و تفسیر و تبیین اصول و مبانی اسلام و قانونگذاری براساس آنها و یا مقابله با شبهه‌ها و بدعتها و دفاع از جهان بینی و شریعت اسلام، نیاز عمده اجتماع باشد، حق تقدم با کسی است که از صفت اسلام شناسی (فقاهت) برخوردار باشد.
ماوردی، یکی از متفکرین برجسته مسلمانان در قرن پنجم هجری که با تألیف کتاب معروف «الاحکام السلطانیه» به تدوین فقه سیاسی اسلام پرداخته، پس از بیان شرایط امام مسلمین، می‌نویسد: اگر در جامعه مسلمین فردی که واجد همه شرایط امامت باشد، یافت نشد و در هر کدام از افراد فقط برخی از شرایط موجود بود، وظیفه مسلمین چیست؟ وی این سؤال را بدین ترتیب پاسخ می‌دهد: «اگر یکی از افراد دانشمندتر و دیگری شجاعتر بود، وظیفه این است که به حسب اقتضای شرایط و زمان عمل شود، مثلاً اگر به علت ناامنی مرزها و ظهور شورشگران مسلح، فضیلت شجاعت بیشتر مورد نیاز باشد، آن کسی که شجاعتر است باید انتخاب شود و اگر آرامش موجود باشد ولی صاحبان بدعت‌ها ظهور کرده باشند، کسی را که دانشمندتر است باید انتخاب نمود و همین طور...»

۴ـ اگر مسلمانان به علت گستردگی قلمرو جامعهٔ اسلامی و یا به علل مختلف دیگر، در تشخیص فرد واجد شرایط حکومت دچار ناآگاهی یا اشتباه شوند، می‌توان با تدابیر گوناگون و از طرق مختلفی چاره اندیشی کرد، که از آن میان به دو طریق اشاره می‌کنیم:
الف: تشخیص فرد واجد شرایط و نامزد کردن وی برای ریاست حکومت مسلمین، به هیات ویژه‌ای از خبرگان امت واگذار شود و پس از آنکه این خبرگان، فرد مورد نظر را معین کردند، امت

به او رأی بدهد.

ب : انتخاب رئیس حکومت در دو مرحله انجام گیرد، بدین ترتیب که مثلاً اهالی شهر و یا منطقه‌ای یك یا چند فرد شایسته را که می‌توانند مستقیماً شناسائی کنند به عنوان «خبره» انتخاب نمایند و سپس خبرگان سراسر جامعه، رئیس حکومت را انتخاب کنند، که در اینصورت انتخاب رئیس، دو مرحله‌ای خواهد بود، این همان طریق است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پیش‌بینی شده است. با پیروی از یکی از این دو طریق، انتخاب رئیس حکومت، اختصاص به اهل حل و عقد نخواهد داشت بلکه همه امت در این انتخاب سهیم می‌شوند و از بسیاری از ناآگاهی‌ها و اشتباهات جلوگیری می‌شود.

۵ـ گروهی معتقدند که تعیین حاکم جامعهٔ اسلامی، حق اختصاصی «اهل حل و عقد» است و عموم مردم اصلاً حق مداخله در این کار ندارند بلکه وظیفه آنها فقط اطاعت از حاکمی است که اهل حل و عقد او را انتخاب می‌کنند، اما مقتضای تأمل در همه دلایل مربوط به این مطلب این است که هم «اهل حل و عقد» و هم «امت» باید در انتخاب حاکم دخالت داشته باشند و چنانکه قبلاً توضیح داده شد این کار بدین صورت عملی می‌شود که امت، اهل حل و عقد (خبرگان) را و خبرگان، حاکم را انتخاب نمایند، کلیهٔ آیات و روایاتی که تأسیس حکومت و نظارت برحسن جریان امور در جامعه اسلامی را وظیفه همه امت می‌داند براین موضوع دلالت می‌کند.

تذکر این نکته هم بجا است که چون انتخاب حق همه افراد است، ناگزیر همهٔ مردم از عالم و عامی، سیاه و سفید، و غنی و فقیر و زن و مرد، در آن برابرند و رأی آنها ارزش مساوی دارد.

۶ـ در انتخاب نمایندگان خبره که به وسیله امت انتخاب می‌شوند و انتخاب حاکم جامعه اسلامی که بوسیله خبرگان انجام می‌شود، ملاك، گزینش اکثریت رأی دهندگان خواهد بود.

در همه جوامع انسانی که فردی با انتخاب به منصبی برگزیده می‌شود، بنابر اکثریت است و وقتی پیشوایان دینی ما بیعت و انتخاب را مبدأ انعقاد حکومت قرار می‌دهند طبیعی است که تبعیت از آراء اکثریت را نیز می‌پذیرند.

به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که: تاسیس حکومت برمسلمین واجب است، حال اگر شخص حاکم، به اتفاق آراء انتخاب شود، مشکلی پیش نخواهد آمد ولی اگر اختلاف آرا وجود داشته باشد، قهراً باید رأی اکثریت را براقلیت مقدم داشت زیرا اولاً احتمال خطا در آرای اکثریت کمتر از احتمال خطا در آرای اقلیت است و ثانیاً با عمل به آراء اکثریت، حقوق عده بیشتری از مسلمانان رعایت می‌شود. پیامبر اکرم(ص) نیز در مواردی که با مسلمین مشورت می‌نمود به رأی اکثریت عمل می‌کرد، چنانکه در جنگ احد، نظر آن حضرت این بود که مسلمین در شهر مدینه

بمانند و در داخل شهر با دشمن بجنگند ولی نظر اکثریت حاضر این بود که از مدینه بیرون بروند و در خارج شهر با دشمن بجنگند، و پیامبر به نظر اکثریت عمل نمود و از رأی خود و اقلیتی که هم عقیده وی بودند صرف نظر کرد. بعضی می گویند: با عمل به رای اکثریت، آراء اقلیت نادیده گرفته می شود و در این مورد حق آنها ضایع می گردد. پاسخ این اشکال این است که زندگی اجتماعی انسان، لوازمی دارد که هر فرد موظف است به آن تن در دهد و عمل به رای اکثریت در موارد اختلاف، یکی از لوازم عقلایی زندگی اجتماعی است. واقعیت اینست که تمام افراد جامعه با قبول زندگی اجتماعی، لوازم این زندگی را نیز پذیرفته اند و این مطلب که اگر در موردی اختلاف آراء پیدا شود باید به لحاظ مراعات مصلحت جامعه به رای اکثریت عمل شود، یکی از لوازم زندگی اجتماعی است، پس همه آن را پذیرفته اند و عمل به آن تضییع حق محسوب نمی شود. زندگی در جامعه، مانند سهیم شدن در یك شرکت سهامی است که مستلزم به ضوابط و مقررات آن شرکت است و عمل به این ضوابط و مقررات از طرف سهامداران، در صورتی که بعضی از آنها مخالف نظر و خواسته پاره ای از سهامداران در بعضی از موارد باشد، تضییع حق آنان نیست.

در اعتراض به اعتبار نهادن برآرای اکثریت، برخی گفته اند که قرآن کریم، تکیه به آرای اکثریت را سرزنش کرده و در آیات فراوانی گفته شده است که: بیشتر مردم از علم و عقل کافی برخوردار نیستند، مانند این آیه: **قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّهِ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لاٰيَعْلَمُونَ** (اعراف /۱۸۷): بگو علم به آیات پیش خداوند است اما بیشتر مردم نمی‌دانند. و یا این آیه: **وَلٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَ اَكْثَرُهُمْ لاٰيَعْقِلُونَ** (مائده /۱۰۳): اما کافران برخدا دروغ می بندند و بیشترشان نمی‌فهمند. حال وقتی قرآن درباره اکثریت چنین نظری می‌دهد، چگونه میتوان آرای آنها را مبدأ و ملاك انعقاد حکومت و ولایت دانست؟ پاسخ این است که با دقت کافی در این گونه آیات به وضوح معلوم می شود که این آیات به دانش عالم غیب، مانند: صفات و افعال خدای تعالی، مسائل قضا و قدر، حقایق مربوط به معاد و قیامت مربوط می شود و منظور این است که اکثر مردم از این دانشها بی بهره اند؛ چنانکه منظور پاره ای از این آیات نیز این است که اکثریت مردم آن اجتماعی که قرآن بر آن نازل میشد، اهل تقلید کورکورانه بودند و به علت کم‌خردی و بی‌دانشی نمی‌دانستند که بسیاری از عادات و آداب و رسوم پیشینیان آنها نادرست است. بنابراین، این آیات به پیمانها و مقررات اجتماعی که با مباشرت اکثریت مردم تحقق پیدا می کند و هر جامعه‌ای برای بقاء و حفظ خود به آنها نیازمند است، نظری ندارد و نمی‌خواهد آنها را بی اعتبار سازد.

۷ـ اگر در رفتار رئیس حکومت اسلامی انحرافی پدید آمد، برای مسلمانان وظایف جدیدی مطرح می‌شود که در این باب به دو مطلب اساسی اشاره می‌کنیم:

الف ـ اگر رئیس حکومت مسلمین دستوری صادر کند که انجام آن معصیت باشد بر امت واجب است که با آن دستور مخالفت کنند، در هیچ موردی به عنوان اطاعت از زمامدار نباید به معصیت خدا تن داد، دستور رئیس حکومت اسلامی تا آنجا محترم و لازم‌الاجرا است که مخالف احکام خداوند نباشد.

خداوند فرموده است: «وَلاٰ تُطِیعُوا اَمْرَالْمُسْرِفینَ الَّذینَ یُفْسِدُونَ فِی الاَرْضِ وَلاٰ یُصْلِحُونَ» (شعرا /۱۵۲): اطاعت نکنید از فرمان اسرافکاران، کسانی که در زمین فساد به پا می‌کنند و به اصلاح دست نمی‌زنند. و پیامبر (ص) فرموده است: «من ارضی سلطانا بما اسخط الله خرج من دین‌الله» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۲۲): هر کس با عملی که خدا را خشمگین می‌کند، فرمانروایی را خشنود سازد از دین خدا بیرون رفته است.

و امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

«لا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَةِ الْخَالِقِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۵): در عملی که نافرمانی خدا در آن باشد از هیچ مخلوقی نباید اطاعت کرد.

ب ـ اگر رئیس حکومت پس از بیعت و در جریان حکومت، صفت عدالت را از دست بدهد و فسق و ستم از او سرزند، بر امت واجب است آنچه را که به خیر و صلاح جامعه است بدون پروا به وی یادآور شوند و با مراعات مراحل امر به معروف و نهی از منکر برای بازداشتن او از فسق و جور آن قدر پافشاری کنند تا وی را به راه راست بازگردانند. البته این روش نباید به سرپیچی از دستورات وی در مواردی که فسق و جور نیست کشیده شود، تخلف حاکم از شیوهٔ عدالت در موارد جزئی، مجوز قیام و شورش بر حاکم به منظور براندازی او نمی‌شود بلکه بر مسلمانان واجب است در عین اینکه وی را در این موارد از منکر نهی می‌کنند از سایر دستورات مشروع او، اطاعت کنند.

واضح است که لزوم خودداری از براندازی حاکم تا وقتی است که انحرافات حاکم آنچنان کلی و خطرناك نباشد که مشروعیت حکومت او را از میان بردارد اما اگر رئیس حکومت از مبادی و اصول اسلام و شیوه اسلامی حکومت کردن بکلی منحرف شود و استبداد و خودکامگی را اساس حکومت خود قرار دهد و یا مثلاً موجب اتلاف بیت‌المال مسلمین و تسلط بیگانگان بر فرهنگ، سیاست و اقتصاد جامعه اسلامی گردد و در یك کلام جامعهٔ اسلامی را در مسیر انحراف و انحطاط و واماندگی بیندازد، در این صورت براندازی او بر همه مسلمانان واجب می‌شود و همگان مکلفند با تهیه مقدمات لازم و حساب شده و در صورت ضرورت با قیام مسلحانه او را از کار بر کنار کنند و حاکم دیگری را که واجد صفات و شرایط لازم باشد روی کار بیاورند.

۶ـ حدود اختیارات و وظایف امام

از بحثهای گذشته روشن شد که نظام حکومت اسلامی نمی‌تواند یك حکومت استبدادی باشد و

براساس تمایلات و هوسهای شخص حاکم اداره شود. حکومت اسلامی باید برطبق قوانین اسلام و براساس مصالح و منافع جامعه اسلامی اداره شود. مداخله حاکم در زندگی مردم نیز باید حدود معین و معقولی داشته باشد چنانکه پیشوای مسلمین موظف است که تمام توان خود را بکار برد تا به وظایف سنگینی که با قبول مسؤولیت حکومت برعهدهٔ او گذاشته می‌شود، به بهترین وجه عمل کند. اکنون در این قسمت مطالب مهمی را که به حدود وظایف و اختیارات رئیس حکومت اسلامی (امام) مربوط می‌شود، توضیح می‌دهیم:

از بررسی آیات و روایات به دست می‌آید که در اسلام، وظایف متعدد و سنگینی بر عهدهٔ امام مسلمین گذاشته شده است و فردی که مسؤولیت امامت را قبول می‌کند باید کوشش کند از عهده این وظایف سنگین برآید. تا آنجا که ما تتبع کرده ایم وظایف و مسؤولیتهایی که در آیات و سخنان پیشوایان دینی برعهدهٔ حاکم اسلامی گذاشته شده در پانزده عنوان خلاصه می‌شود که هر کدام از این عنوانها بیان کننده یکی از وظایف بسیار مهم او است. این پانزده عنوان و یا پانزده وظیفه به شرح ذیل است:

۱ ـ حفظ نظام اجتماعی مسلمین، نگاهداری تمامیت ارضی آنها و دفاع از آن در برابر مهاجمان و شورشیان.

۲ ـ ایجاد صلح و امنیت در کشور و ایجاد امنیت در راهها.

۳ ـ مبارزه با آداب و عادات و رسوم زیانبار و غلط جامعه و کوشش برای استقرار آداب و رسوم شایسته.

۴ ـ تعلیم کتاب و سنت و بیان حدود اسلام و ایمان، بیان حلال و حرام خدا، بیان مصالح و مفاسد اجتماعی، تعمیم تعلیم و تربیت با اعزام معلمان و ایجاد الفت در همه مردم تا به آموزش دین رغبت کنند.

۵ ـ اقامهٔ فرائض و شعائر الهی از قبیل نماز و حج ... و مؤدب ساختن مردم با اخلاق فاضله.

۶ ـ پاسداری فکری و عملی از اصول عقیدتی و عملی اسلام، مبارزه با بدعتها، و جلوگیری از تغییر، تأویل، کاهش و افزایش در دین.

۷ ـ امر به معروف و نهی از منکر، به معنای عام آن، یعنی تلاش جهت گسترش و اشاعهٔ فکری و عملی هرنوع معروف و مبارزه فکری و عملی با هر گونه منکر و ظلم و فساد.

۸ ـ پیشگیری از وقوع هرگونه ستم، بازپس‌گیری حقوق ضعفاء از قدرتمندان و شدت عمل در برابر ستمگران.

۹ ـ قضاوت به عدل در میان مردم و اقامهٔ حدود و احکام خدا.

۱۰ ـ برگرداندن اموال غصب شده از بیت‌المال به دارایی عمومی مسلمین، قانون الهی را در مورد همهٔ مردم یکسان و بدون تفاوت و تبعیض اجرا کردن، حق هرکس را از بیت‌المال بدون

تبعیض پرداختن و همچنین رفع هر نوع تبعیض ظالمانه.

۱۱ ـ جمع‌آوری غنایم، مالیات، صدقات و صرف آنها در موارد مشروع و برآورده ساختن نیازهای افراد و جامعه از این طریق.

۱۲ ـ مداومت در اندرز دادن به مردم، در یادآوری خدا و معاد به آنان و هشیار نگهداشتن ایشان نسبت به عواقب خوب یا بد اعمالشان.

۱۳ ـ فرق نهادن میان نیکوکار و بدکار از نظر منزلت اجتماعی یعنی احترام و نیکی به نیکوکار و سرزنش و مجازات بدکار.

۱۴ ـ ملاطفت و مدارا با مردم و بخشیدن لغزشهای آنان، همچون پدری مهربان، تا آنجا که به کنار گذاشتن حقی و یا ترویج باطلی نینجامد.

۱۵ ـ داشتن روابط حسنه با ملل جهان و پیروان ادیان دیگر، با آشتی، نیکی، عدالت و حفظ حقوق متقابل طرفین در مورد نفوس، دین، سرزمین و اموال و ... و این تا وقتی است که ملل دیگر با مسلمانان به جنگ نپردازند و یا آنها را از سرزمینشان بیرون نکنند وگرنه حاکم اسلامی باید به جهاد بپردازد.

آنچه در بالا گفته شد وظایفی است که در آیات و روایات برای امام مسلمین ذکر شده است.

به طور کلی می‌توان گفت: امام مسلمین موظف است کلیهٔ تدبیرات و اقداماتی را که برای محافظت جامعهٔ مسلمین و رشد و توسعهٔ آن ضرورت دارد و مسؤول خاصی برای آن تعیین نشده است، بر عهده بگیرد و از طریق سازمان حکومت در اجرای آنها بکوشد.

در اینجا لازم است سه مطلب را در مورد مسائل فوق توضیح دهیم:

۱ ـ با دقت در مجموعهٔ وظایفی که در آیات و روایات برای حاکم مسلمین معین شده است کاملاً روشن می‌شود که فکر جدایی دین از سیاست به هیچ وجه با اسلام سازگار نیست. در تفکر اسلامی رئیس حکومت، هم مرجع امور دینی مردم و هم مرجع امور سیاسی آنها است، او موظف است هم دین را نگاه دارد و از آن دفاع کند و هم امنیت جامعه و رشد و توسعه آن را فراهم سازد، سیاست به معنای حفظ مسلمین و اصلاح شؤون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آنان از وظایف شرعی بسیار مهم مسلمانان است و برای مسلمانان تفکیک وظیفه سیاسی از وظیفه شرعی معنا ندارد. البته سیاست به معنایی که امروز در بسیاری از جاها وجود دارد یعنی حیله‌گری و شیطنت، پایمال کردن حقوق ناتوانان و مهارت در دروغگویی و نیرنگ بازی، از موضوع بحث ما خارج است و سیاست به این معنی، ضد دین و خلاف شرع است و هیچ مسلمانی نباید به چنین سیاستی آلوده شود.

۲ ـ وقتی می‌گوییم: رئیس حکومت مسلمین مسؤول همه امور دینی و دنیوی عمومی مردم است، منظور این نیست که وی باید همه این امور را شخصاً اداره کند، مؤسسات و سازمانهای اداری جامعه مسلمین به تناسب نیازها و شرایط هر عصر ممکن است توسعه پیدا کند و روشن است که وظایف عمومی حکومت به وسیله همه این سازمانها و مسؤولان آنها انجام می‌گیرد، آنچه لازم است این است که امام مسلمین باید بر تمامی آنچه در جامعه مسلمین می‌گذرد اشراف داشته باشد و مسؤولیت نهایی آنها را برعهده بگیرد.

بنابراین، نظام امامت با نظام سیاسی مشروطیت که در آن، رئیس حکومت یك مقام تشریفاتی است و مسؤولیتهای اصلی برعهده قوای دیگر جامعه گذاشته میشود کاملاً متفاوت است. در نظام امامت، همه مسؤولیتهای اصلی برعهده امام است و چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه، کارگزاران امام در امر حکومتند و باید تابع تصمیمات و راهنماییهای وی باشند.

۳ ـ وظایف گسترده امام که قبلاً توضیح داده شد به قلمرو زندگی اجتماعی و عمومی مردم مربوط می‌شود، نه به قلمرو زندگی خصوصی و شخصی آنها.

افراد جامعه اسلامی در قلمرو زندگی شخصی و خصوصی خود مانند: انتخاب نوع شغل، مسکن، لباس، ازدواج، تفریحات سالم، اجتماعات و تعلیم و تربیت کودکان خود کاملاً آزادند. و تنها محدودیت آنان این است که باید قوانین و مقررات اسلام را در این قلمرو مراعات کنند. حکومت نمی‌تواند در این قلمرو مداخله کند و اشخاص و یا خانواده‌ها را به عمل و انتخاب خاصی مجبور کند. به اصطلاح فقهی، در این موارد اصل اولی عبارت است از آزاد بودن مردم، مگر اینکه مسأله خاصی پیش بیاید و ضرورت ایجاب کند که حکومت در مورد خاصی از این موارد مداخله کند.

البته حکومت به عنوان مسؤول جامعه موظف است در قلمرویی هم که مربوط به زندگی خصوصی مردم می‌شود، آنان را ارشاد کند و بر آگاهیهای آنها بیفزاید و در موارد لزوم امکانات برآوردن نیازهای طبیعی مربوط به زندگی شخصی را نیز برای مردم فراهم سازد.

پس از روشن شدن این کلیات لازم است دو مسأله اساسی دیگر یعنی: جایگاه قوای سه گانه و جایگاه اصل «شورا» را هم در اینجا روشن کنیم. ممکن است سؤال شود که اگر در نظام امامت مسؤول نهایی همهٔ وظایف حکومتی شخص امام است پس قوای سه گانه مقننه و مجریه و قضائیه در جامعه اسلامی جایگاهشان در کجاست؟ چگونه تعیین می‌شوند و چه نقشی باید داشته باشند؟ همچنین رابطهٔ حکومت امام با اصل «شورا» چیست؟ در مباحث ذیل، نخست جایگاه هر کدام از این سه قوه را در جامعه اسلامی توضیح می‌دهیم و سپس به مسأله شورا می‌پردازیم.

قوه مقننه در نظام امامت:

معنا و نقش قوه مقننه در نظامهای دموکراسی معاصر با معنا و نقش آن در نظام امامتی اسلام کاملاً متفاوت است. همانطور که قبلاً گفته شد در حکومتهای دموکراسی، نمایندگان مجلس در امر قانونگذاری فقط به یك اصل مقیدند و آن این است که مصالح مردم را آن طور که خود تشخیص می‌دهند مراعات، و برای حفظ آن قانون وضع کنند. این نمایندگان در کار قانونگذاری براساس مصالح مردم، مقید به مراعات قوانین و دستورات دینی نیستند و هر طور که مصلحت بدانند قانون وضع می کنند.

اما در نظام اسلامی وضع کاملاً متفاوت است، در نظام اسلامی همه نمایندگان موظفند قوانین را براساس ضوابط اسلام و احکام الهی وضع کنند و هیچ کس هرچند در مرتبه بسیار بالایی از علم و توانایی هم باشد، حق ندارد قانونی وضع کند که براساس ضوابط اسلامی نباشد. پیامبر اسلام هم که رئیس حکومت اسلامی بود در صادر کردن دستورات حکومتی، تابع اصول و ضوابط الهی بود. در قرآن آمده است: «وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما اَنْزَلَ اللّهُ وَلاٰتَتَّبِعْ اَهْواءَهُمْ، وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما اَنْزَلَ اللّهُ اِلَيْكَ» (مائده / ۴۹): ای پیامبر در میان مسلمانان برابر آنچه خداوند نازل نموده است حکم کن و از هواها (و امیال) ایشان، پیروی مکن، و بر حذر باش از این که آنها ترا از بعضی از آنچه خدا بر تو نازل کرده منصرف سازند.

باید توجه داشت که در عصر پیامبر (ص)، دستورهایی که از طرف پیامبر (ص) به مسلمانان صادر می شد دو قسم بود: اول، دستورهایی که در تفسیر و تبیین احکام مندرج در وحی بود، در این مورد رسول خدا (ص) فقط حکمی را شرح و تبیین می کرد که در متن وحی آمده بود و خود وی هیچ امر و نهیی در آن باب نداشت.

دوم دستورهایی که آن حضرت شخصاً به عنوان رئیس حکومت جامعه اسلامی با اِعْمال «مولویت» صادر می کرد و جنبه الزامی داشت و لازم‌الاجرا بود. پیامبر (ص) در صادر کردن این نوع دستورات کاملاً مقید به اصول و تعالیم وحی بود، به این معنا که دستورات وی در این موارد چیزی نبود جز تعیین مصداقهای مشخص و متناسب با شرایط اجتماعی برای آن احکام کلی که از طرف خدا نازل شده بود. بدین ترتیب، در جامعه اسلامی که پیامبر آن را رهبری می کرد، روح حاکم بر جامعه فقط همان دستورات وحی بود.

با توجه به مقدمات مذکور می توانیم در تعیین وظیفه مجلس شورا در حکومت اسلامی چنین بگوییم: وظیفه مجلس شورا عبارت است از: مشاورهٔ نمایندگان مردم با یکدیگر برای مشخص نمودن خط مشی های کلی و برنامه‌هایی که برای ادارهٔ عادلانه کشور، مخصوصاً چگونگی عملکرد قوه مجریه، ضروری است که این مشاوره براساس ضوابط اسلامی و مراعات آن ضوابط صورت

گیرد. تعیین ضوابط اسلامی نیز از طریق اجتهاد و استنباط فقها صورت می‌گیرد.

توضیح بیشتر این مطلب این است که حکم شرعی سه مرحله دارد:

اول، مرحله تشریع خداوند است: خداوند که مالك حقیقی همه موجودات است و بر مصالح و مفاسد و منافع و مضار بندگان نیز آگاه است، برای به سعادت رساندن آنان از طریق وحی احکام لازم را وضع می‌کند. این قانونگذاری مخصوص خدا است و کسی در آن با وی شریك نیست.

دوم، مرحلهٔ به دست آوردن احکام الهی از منابع صحیح دینی است که از طریق استنباط و اجتهاد و سپس فتوا دادن، به وسیلهٔ فقهای عادل انجام می‌شود.

سوم، مرحلهٔ ترسیم خطوط کلی اداره جامعه و تدوین برنامه‌های لازم برای کشور و مسؤولان است که در پرتو فتاوایی که فقها استنباط کرده اند، انجام میشود بدین ترتیب که کوشش می‌شود تا ترسیم خطوط و تدوین برنامه در چهارچوب احکام شرع و با مراعات آنها به عمل آید. بنابر این، اساس و محور اصلی در قانونگذاری مجلس، همان قوانین اسلام است و مشکلات و حوادث جاری با قوانین اسلام، آنچنان که هست و با همان قداستی که دارد، منطبق می‌شود، نه این که قوانین اسلام را هر طور شده با مشکلات و خواستهای مردم منطبق سازند و پیداست که این دو شیوه کاملاً با هم متفاوت است.

باری، وظیفه مجلس شورا در جامعه اسلامی، پرداختن به مرحله سوم از این مراحل سه‌گانه است.

انتخاب نمایندگان مجلس و شرایط آنها: مسأله دیگری که در مورد مجلس شورا باید به آن بپردازیم کیفیت انتخاب نمایندگان مجلس است. پیش از این گفته شد که مسؤول نهایی و درجه اول در جامعه اسلامی، پیشوای مسلمانان است که همه امور جامعه باید زیر نظر او اداره شود؛ و او بر همه آنها اشراف داشته باشد، بنابر این، آنچه طبیعی به نظر می‌رسد این است که نمایندگان مجلس شورای جامعه اسلامی به وسیله امام تعیین شوند و مقامی که مسؤولیت اداره جامعه و تصمیم‌گیری نهایی، بر عهده اوست، انتخاب و نصب نمایندگان را هم بر عهده داشته باشد.

ولی در این باره مطلب مهم دیگری وجود دارد و آن این است که چنانکه می‌دانیم هدف از به وجود آمدن مجلس شورا در جامعه اسلامی این است که اعضای این مجلس در امور و مسائل عمومی جامعه که به همه مردم مربوط می‌شود به مشاوره و قانونگذاری بپردازند. در این صورت اگر خود مردم بتوانند نمایندگان خویش را انتخاب کنند، و قوهٔ مقننه برخاسته از اراده و اختیار خود مردم باشد، بهتر، دلنشینتر و بیشتر موجب احترام به قوانین و پذیرفتن و عمل به آنهاست تا این که قوه مقننه را خود امام تعیین کند. ظاهراً آیه شریفه «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» و آیات مربوط به جنگ و جهاد و آماده سازی نیروی رزمی و اجرای حدود و ... که متضمن مسائل اجتماعی است و طرف

خطاب در آنها اجتماع است و نیز قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» و مانند اینها، با همین شیوهٔ انتخاب اعضای قوه مقننه توسط خود مردم مناسبت دارند. زیرا وقتی کار، کار خود مردم و تکلیف، تکلیف خود آنهاست مناسب است که تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی هم به وسیله نمایندگان همانها انجام گیرد. یعنی وقتی مسائل مربوط به زندگی اجتماعی، مسائل خود مردم است و مسؤول اجرا شدن احکام مربوط به این مسائل هم خود مردمند، روش طبیعی و منطقی این است که اعضای قوه مقننه را که برنامه‌ها و خطوط اجرایی این احکام را مشخص می کنند، خود مردم انتخاب کنند. و در این مورد همان طور که تکلیف بر عهده آنهاست، تصمیم‌گیری نیز با آنها باشد. البته عمل به این روش در صورتی درست است که امت برای انتخاب اعضای مجلس شورا آمادگی داشته باشد اما اگر امام تشخیص دهد که شرایط انجام گرفتن انتخابات صحیح در جامعه فراهم نیست، یا آگاهی و رشد سیاسی کافی برای انتخاب افراد شایسته در مردم وجود ندارد و عواملی در کار است که آرای مردم را با تطمیع و تهدید و اغفال منحرف خواهد کرد، در این صورت خود امام بااستفاده از آگاهی کامل و حسن تدبیر لازم که باید در او باشد اعضای مجلس را منصوب می نماید مگر آنکه مردم به هنگام انتخاب امام با وی شرط کرده باشند که حق انتخاب اعضای مجلس شورا با خود آنهاست نه با امام، و ولایت امام با این شرط منعقد شده باشد.

در نظام اسلامی نمایندگان مجلس شورا باید، علاوه بر دو شرط عمومی بلوغ و عقل این صفات را هم دارا باشند: نیروی تعقّل کافی برای تشخیص مصالح جامعه، تعهد و تقوای دینی، آگاهی و احاطه بر نیازهای جامعه، شجاعت در بیان حقایق، توانایی بر تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی.

متأسفانه امروز در اغلب کشورهای اسلامی معمول این است که ملاحظات قومی، نژادی و قبیله‌ای و همچنین شهرت اجتماعی و ثروتمند بودن و عواملی از این قبیل در انتخاب نمایندگان مجلس و مسؤولان دیگر اثر می‌گذارد، و به صفاتی چون آگاهی، دینداری، تقوا و شجاعت، کاردانی و توانایی بر دفاع از اسلام و حقوق مسلمین که باید در نماینده وجود داشته باشد، توجه نمی‌شود. بسیاری از انحرافهای مربوط به نظام اجتماعی از قبیل: تسلط حکام خودکامه بر مردم، نفوذ بیگانگان در کشورهای اسلامی و مداخلهٔ آنها در شؤون اسلام و مسلمین به علت غفلت مردم از همین صفات لازم پدید می‌آید.

انتخاب کنندگان نمایندگان مجلس شورا باید به لزوم چنین صفاتی در نمایندهٔ مجلس کاملاً توجه داشته باشند و در انتخاب نماینده دقت فراوان بکار برند. بدون مشاوره‌های لازم، کسی را برای نمایندگی نامزد نکنند و تحت تأثیر جوهای تبلیغاتی دروغ و باطل و تهدیدها و تطمیع‌ها قرار نگیرند.

قوه مجریه در نظام امامت:

سازمان قوه مجریه، یکی از ارکان سیاسی جامعه اسلامی است که کلیه وظایف اجرایی جامعه را بر عهده دارد. اکنون سؤال این است که در نظام امامت مسؤولان درجه اول قوه مجریه چگونه باید انتخاب و تعیین شوند؟ آیا امام مسلمین آنها را منصوب می‌نماید، یا امت به طور مستقیم یا غیرمستقیم آنها را انتخاب می‌کند.

چنانکه پیش از این در مورد قوه مقننه گفتیم، در نظام امامت همهٔ اختیارات سیاسی در دست شخص امام متمرکز است[1] و همه مسئولان قوای سه‌گانه کارگزاران حکومتی امام برای اداره جامعه می‌باشند، مقتضای طبیعی این تمرکز اختیارات، در مورد قوه مجریه نیز این است که خود امام کسانی را که واجد شرایط لازم تشخیص می‌دهد و آنان را مناسب و مساعد برای همکاری می‌یابد برای مسؤلیت قوه مجریه منصوب کند. البته اگر امت به هنگام انتخاب امام با وی شرط کنند که مسئولان قوه مجریه را خودشان انتخاب خواهند کرد، در این صورت حق نصب از امام سلب می‌شود و قوه مجریه را امت انتخاب می‌کند.

طریقه‌ای که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به تصویب رسیده و به آن عمل می‌شود این است که رئیس جمهور به عنوان رئیس قوه مجریه بوسیله مردم انتخاب میشود و رئیس جمهور، نخست‌وزیر را به مجلس پیشنهاد می‌کند، نخست‌وزیر با موافقت رئیس‌جمهور وزیران را به مجلس پیشنهاد می‌کند و تصمیم‌گیری در مورد رد یا قبول این پیشنهاد با مجلس است.

به نظر ما چون این طریقه تعیین قوه مجریه به تصویب مجلس خبرگان رسیده است طریقه‌ای است مشروع، و لازم است که در مقام عمل نیز دقت کافی مبذول شود تا اعضای قوه مجریه واجد شرایط عقلی و شرعی لازم برای تصدی وظایف حکومت باشند. در نظام اسلامی مسؤولین قوهٔ مجریه باید شایستگیهای ویژه‌ای داشته باشند که مهمترین آنها عبارت است از: نیروی تشخیص و تدبیر، ایمان، تخصص و تجربه، توانایی تصمیم‌گیری، قدرت اجرایی، درستی و امانتداری، و منزه بودن از حرص و طمع.

۱ـ تاکنون بارها گفته شده است که با وجود امام معصوم منصوب از طرف خدا و رسول و حاضر در میان مردم، نوبت به انتخاب مردم نمی‌رسد اما وقتی چنین امامی حاضر نباشد، قطعاً و ضرورتاً باید مردم فقیهی جامع‌الشرایط را به عنوان رهبر انتخاب کنند و در این صورت قوه مجریه‌ای که مقام رهبری دارد با انتخاب خود مردم و برخاسته از رأی خود آنها خواهد بود.

قوه قضائیه در نظام امامت:

یکی دیگر از ارکان نظام اجتماعی مسلمین قوه قضائیه است. ما پیش از این گفتیم که همه مراحل ولایت از خداوند متعال ناشی می شود، مطلبی که در اینجا از این اصل به دست می آید این است که چون قضاوت در میان مردم نوعی إعمال ولایت بر آنها است فقط کسانی حق قضاوت دارند که مستقیم یا غیرمستقیم از طرف خداوند به آنان اجازه قضاوت داده شده باشد. در شریعت اسلامی برای قضاوت شرایط خاصی معین شده است که عمده ترین آنها عبارت است از:

۱ـ علم و احاطه (مجتهد بودن نسبت) به قوانینی که در جامعه اسلامی حاکم است.

۲ـ عدالت

۳ـ مسلمان بودن، بر طبق روایاتی که از پیشوایان دین بما رسیده کسانی که شرایط قضاوت را داشته باشند، مجازند در جامعه اسلامی به قضاوت بپردازند.

حضرت علی (ع) در نامه خود به مالك اشتر خصوصیات قاضی در حکومت اسلامی را چنین بیان کرده است:

«برای قضاوت و داوری در میان مردم، بهترین افراد رعیت را انتخاب کن، کسی که کارها به او سخت نیاید، و طرفین دعوی نتوانند او را تحت تأثیر قرار دهند و رای خود را بر او تحمیل نمایند، کسی که در لغزش پایداری نکند و از بازگشت به حق، هرگاه آن را شناخت درمانده نشود و نفس او به طمع و آز، مایل نباشد؛ کسی که در امور، بدون تعمق و موشکافی، به فهم اندك و سطحی قانع نشود؛ در موارد شبهه، تأمل و درنگش از همه بیشتر باشد و بیش از دیگران به دنبال حجتها و دلیلها باشد و بر آنها تکیه کند، کسی که از مراجعهٔ دادخواه کمتر از دیگران دلتنگ شود و بر کشف امور از همه شکیباتر باشد و هنگام روشن شدن حکم از همه بُرّنده تر باشد، کسی که بسیار ستودن او را به خودبینی وا ندارد و برانگیختن و تهییج او را از حق منحرف نکند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

سازمان قضایی جامعه اسلامی زیر نظر امام مسلمین تشکیل می شود و افراد صلاحیتدار که برای قضاوت تعیین می شوند تحت این نظارت کلی انجام وظیفه می کنند.

در شریعت اسلام، مراعات قسط و عدل در میان مردم و قضاوت به حق در دعاوی و اختلافات آنها از اهمیت ویژه ای برخوردار است، خداوند متعال فرموده است:

«لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَیِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الکِتابَ وَالْمیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید /۲۵):

ما رسولان خود را همراه با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم بر اساس عدالت اجتماعی زندگی کنند.

وَ اِنْ حَکَمْتَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللهَ یُحِبُّ المُقْسِطینَ (مائده / ۴۲):

و اگر قضاوت می کنی، در میان آنان عادلانه قضاوت کن، که خداوند کسانی را که عادلانه

قضاوت کنند دوست می‌دارد.
إنَّ اللهَ یَأمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الأماناتِ إلیٰ اَهلِها وَ إذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ اَنْ تَحکُمُوا بِالعَدْلِ إنَّ اللهَ نِعِمّا یَعِظُکُمْ بِهِ إنَّ اللهَ کانَ سَمیعاً بَصیراً (نساء / ۵۸):

خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانتها را به اهل آنها برگردانید و وقتی میان مردم قضاوت می‌کنید براساس عدالت قضاوت کنید، چه خوب است آنچه خداوند، شما را با آن پند می‌دهد، همانا خداوند شنوا و بیناست. همچنین مساوات همهٔ مردم هم در برابر قانون یکی از مشخصات عمده قوه قضائیه در اسلام است و در محاکم جامعه اسلامی میان قوی و ضعیف، رئیس و مرؤوس، سیاه و سفید، زیردست و بالادست و حتی میان فرد گناهکار و با تقوا، از نظر تطبیق قوانین حقوقی و جزایی به مورد قضاوت و اجرای قوانین نباید کمترین تفاوتی گذاشته شود. پیامبر اسلام (ص) فرموده است:

«الناس کاسنان المشط سواء»: مردم مانند دانه‌های شانه، مساویند.

و همچنین فرموده است: **«لَنْ تُقَدَّسَ اُمَّةٌ لا یُؤْخَذُ لِلضَّعیفِ فِیها حَقُّهُ مِنَ القَوِیِّ غَیْرَ مُتَعْتِع»** (نهج البلاغه، نامه ۵۳):

امتی که در میان آنها حق ضعیف بی‌لکنت زبان و بی‌پروا از قوی گرفته نشود هرگز پاك و پیراسته نخواهد شد.

شورا در نظام امامت

در اسلام، اساس حکومت و کشورداری بر مشاوره و تبادل آرا، و اجتناب از استبداد و دیکتاتوری گذاشته شده است. در قرآن مجید سوره ای به نام «شوریٰ» هست که در این سوره، آنجا که واجبات عمده و خلقیات و شیوه‌های عمل مؤمنان برشمرده می‌شود، شیوه مشاوره در ادارهٔ جامعه یکی از اموری است که خداوند انسانها را به آن ترغیب می‌کند. آیهٔ شوریٰ و دو آیه پیش از آن چنین است:
وَ ما عِنْدَاللهِ خَیْرٌ وَ اَبْقیٰ لِلَّذینَ آمَنُوا وَ عَلیٰ رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ وَالَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الاِثْمِ وَالفَواحِشَ وَ إذا ما غَضِبُوا هُمْ یَغْفِرُونَ، وَالَّذینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ اَقامُوا الصَّلوٰةَ وَ اَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقُونَ (شوری / ۳۸ـ۳۷) و آن چه پیش خدا است بهتر و پاینده تر است برای کسانی که ایمان آورده اند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند، آنانکه از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می‌کنند و هنگامی که غضبناك شوند گذشت می‌کنند (با آن که گذشت در هنگام غضب دشوار است) و آنانکه دعوت پروردگارشان را اجابت کردند و نماز را به پا داشتند و کار (اجتماعی) آنها براساس «مشورت با یکدیگر» انجام می‌شود و از آنچه روزی آنها کرده ایم انفاق می‌کنند.

در اسلام «شورا» آنقدر اهمیت دارد که خداوند پیامبر اسلام (ص) را با اینکه وی معصوم و به

مبدأ وحی متّصل بود، مکلف نموده بود برای اداره جامعه، نخست با اصحاب خود مشورت نماید و نظرات و عقاید آنان را بدست آورد و سپس برای اقدامی که مصلحت می بیند تصمیم بگیرد، و سیره پیامبر نیز همواره چنین بود. در قرآن کریم خطاب به پیامبر (ص) آمده است:
«وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللهِ إِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ» (آل عمران / ۱۵۹):
(ای پیامبر) با آنان در کار (جامعه) مشورت کن، سپس وقتی تصمیم گرفتی، بر خدای توکل کن که خداوند آنان را که بر او توکل کنند دوست دارد.

این مطلب مایه اعجاب است که قرآن در عصری، عمل به شوری را به پیامبر و مسلمانان تکلیف کرد که همه نظامهای حکومتی، نظام استبدادی بودند و توده مردم، آنچنان رشد سیاسی ای که موجب علاقه‌مندی آنان به مداخله در امور سیاسی شود نداشتند. در آن عصر اغلب حکامِ وقت، در نظر مردم از چنان قداستی برخوردار بودند که فکر مداخله در کارهای آنها به مغز کسی خطور نمی کرد و اقدامات آنها بدون انتقاد و اعتراض مورد قبول قرار می گرفت.

در جامعه اسلامی همه مسلمانان کاملاً تسلیم فرمان پیامبر (ص) بودند و از او توقع نداشتند که آنها را در حکومت دخالت بدهد و نظر آنها را بخواهد، با این همه در چنین شرایطی قرآن به پیامبر و مسلمانان دستور داد که در امور جامعه با یکدیگر مشورت کنند. واضح است که راز این دستور این بوده است که «شورا» در شریعت اسلامی، اصلی جاودانه باشد و مسلمانان همیشه به آن عمل کنند و از فواید آن بهره‌مند شوند. شورا موجب تبادل و باروری افکار می شود، مسائل و مشکلات جامعه در پرتو شورا از پیچیدگی و ابهام بیرون می آید و مسؤولان امور در اقدامات خود اطمینان خاطر پیدا می کنند. در مسائل بزرگ مربوط به جامعه، هیچ راهی جز عمل به شورا نیست و ممکن است ترك آن، موجب ظلم بر جامعه و امت بشود. آری، اگر کسی از جانب خدا یا رسول یا امام معصوم (ع) به امامت منصوب شود، دیگر جایی برای شورا باقی نمی‌ماند هر چند او هم از آرای خبرگان و متخصصان و مشورت با آنان استفاده می کند ـ چنانکه پیغمبر خدا (ص) استفاده می کرد.

از مطالبی که دربارهٔ شورا گفته شد به این نتیجه می رسیم که بر امام مسلمین و مسؤولان جامعهٔ اسلامی لازم است به تناسب وظایفی که بر عهده می گیرند از میان متخصصان و کارشناسان مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی، مشاورانی کارآمد برگزینند و برای برنامه‌ریزی و اداره امور کشور از آنان کمك بگیرند. حکام جامعه اسلامی باید از اینکه نظر خود را صائب‌ترین نظرها بدانند و بدون تبادل آرا و افکار با صاحب‌نظران، به تصمیم‌گیری بپردازند؛ سخت بپرهیزند. انسان هر قدر دانا و هشیار باشد باز هم در معرض خطا و اشتباه است و خطای بزرگان معمولاً از خطای دیگران بزرگتر است، تنها راهی که احتمال خطا و اشتباه را به حداقل می‌رساند و جامعه را از مصونیت نسبی برخوردار می‌سازد، ادارهٔ جامعه براساس مشورت با صاحبنظران است.

البته در اینجا باید به یك مطلب مهم توجه کرد و آن این است که در نظام امامت، گرچه حاکم

موظف است که به شورا عمل کند، ولی ملزم نیست که پس از انجام شورا، طبق نظر اکثریت مستشاران خود تصمیم بگیرد، او باید پس از شورا، نظری را به مرحله اجرا بگذارد که بنا به تشخیص وی به مصلحت جامعه اسلامی است، خواه این نظر، نظر اکثریت مستشاران باشد و خواه نظر اقلیت آنها و یا نظری باشد که خود حاکم به آن رسیده است و در این مورد میان مسلمین و سایر حکام جامعه اسلامی که براساس مشاوره عمل می‌کنند تفاوتی وجود ندارد.

در سوره شورا نیز که به پیامبر (ص) دستور داده شده براساس شورا حکومت کند، حق تصمیم‌گیری نهایی به خود آن حضرت واگذار شده است، در تجربه هم ثابت شده که سپردن مسؤولیت تصمیم‌گیری نهایی به بیش از یك نفر مایه اختلال و نابسامانی می‌شود. بنابراین، باید حق تصمیم‌گیری نهایی را تنها به یك نفر سپرد و نباید تصور کرد که دادن حق تصمیم‌گیری نهایی به یك نفر به معنای بی‌ثمر ساختن شوراست، زیرا وقتی پیرامون موضوعی با صاحب‌نظران مشورت می‌شود، جوانب گوناگون آن موضوع روشن، و به عواقب اقدامات آگاهی حاصل می‌شود و حاکم، این امکان را پیدا می‌کند که در زمینه‌ای مطالعه شده و روشن، تصمیم بگیرد.

تذکر این نکته هم لازم است که استفاده از شورا در این مورد با استفاده از آن در مورد انتخاب رهبر و نمایندگان مجلس شورا و در قانونگذاری مجلس متفاوت است، زیرا در موارد اخیر، مسؤول، همهٔ مردم یا همهٔ نمایندگانند و تنها راه عقلایی عمل به رأی اکثریت است.

۷ـ اخلاق و سیرهٔ حکومت اسلامی

در این بخش می‌پردازیم به بیان پاره‌ای از آیات و روایات مربوط به سیره و اخلاق پیشوای مسلمانان در معاشرت با مسلمانان و غیر مسلمانان:

۱ـ خداوند خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُم وَاسْتَغْفِرْ لَهُم وشاوِرْهُم فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران / ۱۵۹):

با رحمت خداوند (بود که) نسبت به آنها نرمخوی شدی و اگر درشتخو و سخت‌دل بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند. اکنون از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و با آنان در کار مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن که خدا توکل کنندگان را دوست دارد.

پیداست که رسول خدا (ص) پیشوای همه پیشوایان و همهٔ امت است و همه باید او را الگو قرار دهند و به او اقتدا کنند. بنابراین، کسی که عهده‌دار امر مسلمانان می‌شود باید به پیروی از رسول خدا (ص) نرمخو، باگذشت، مهربان و به دور از هرگونه درشتخویی و خشونت باشد تا مردم به اسلام جذب شوند.

۲ـ «لَقَدْ جائَكُمْ رَسُولٌ مِنْ اَنْفُسِكُم عَزيزٌ عَلَيهِ ماعَنِتّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤمِنينَ رَؤُفٌ رَحيمٌ» (توبه / ۱۲۸):
پیامبری از خود شما به سوی شما آمد که رنج و زیان شما بر وی گران است، بر (هدایت) شما حریص و به مؤمنان رؤف و مهربان است.
۳ـ «وَاَنْذِرْ عَشيرتَكَ الأَقْرَبينَ ـ وَاخْفِضْ جَناحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤمنينَ» (شعراء / ۲۱۴ و ۲۱۵): و نزدیکترین خویشاوندانت را بیم ده، و بال (رحمتت) را برای مؤمنانی که از تو پیروی می‌کنند فرو خوابان.
۴ـ «وَاِنَّكَ لَعَلی خُلُقٍ عَظيمٍ» (قلم / ۴): همانا که تو (ای پیامبر) خلق و خویی عظیم (نیکو) داری.
۵ـ در روایت معروف که شیعه و سنی هر دو نقل کرده اند، از جمله اوصافی که برای رسول خدا (ص) ذکر شده، این اوصاف است: با وقار و تند راه می‌رفت، همچون کسی که از بلندی فرود آید؛ وقتی به کسی رو می‌کرد با تمام بدن به او رو می‌کرد؛ نگاهش به زیر بود؛ نگاهش به زمین از نگاهش به آسمان طولانیتر بود؛ بیشتر نگاهش، نگاهِ کوتاه بود؛ به هر کس می‌رسید سلام می‌کرد... و جز در مواقع نیاز سخن نمی‌گفت (متکبرانه سخن نمی‌گفت بلکه) از آغاز تا پایان کلام، دهان را از سخن پر می‌کرد؛ کلام جامع و قول فصل می‌گفت؛ بی‌هیچ فزونی و کاستی، نرمخوی بود، درشتخوی و خشن نبود و کسی را خوار نمی‌شمرد (بحار، ج ۱۶، ص ۱۴۸).
«زبانش را جز از سخن سودمند بازمی‌داشت. میان مردم الفت می‌انداخت و آنان را نمی‌رمانید. بزرگ هر قومی را بزرگ می‌داشت و او بر قومش ولایت می‌داد. از مردم حذر می‌کرد و خود را از آنها وامی‌پایید، اما هرگز خوشرویی و خوشخویی خود را از آنها دریغ نمی‌کرد. از حال یارانش جویا می‌شد و وضع مردم را از مردم می‌پرسید. خوب را خوب می‌شمرد و تقویت می‌کرد و زشت را زشت می‌شمرد و خوار می‌داشت. حالش به یك منوال و بدون اختلاف و دگرگونی بود. غفلت نمی‌کرد مبادا دیگران غافل و منحرف شوند.

از حق کوتاه نمی‌آمد و از آن هم تجاوز نمی‌کرد. نزدیکترینهای مردم نزد وی بهترین آنها بودند. بهترین مردم نزد وی کسی بود که بیش از دیگران خیرخواه مسلمانان باشد و والامقامترین مردم پیش او، کسی بود که نسبت به مسلمانان بیش از دیگران مواسات و مددکاری داشته باشد... جای مخصوصی برای نشستن تعیین نمی‌نمود و از این کار هم نهی می‌کرد، و وقتی به گروهی وارد می‌شد، هر کجا که جا بود می‌نشست و دستور می‌داد دیگران هم چنین کنند. به هر یك از همنشینانش بهره‌ای را که شایسته اش بود می‌داد و هیچکدام از آنها گمان نمی‌کرد که کسی پیش پیامبر (ص) از او محترمتر باشد. با هر که می‌نشست صبر می‌کرد تا او برخیزد. کسی که از او حاجتی می‌خواست برنمی‌گشت مگر با حاجت روا شده و یا با سخن خوش (و آرامش بخش).

خلق (خوش) او همه را فرا گرفته بود و برای آنها پدری (مهربان) بود و همه در حق پیش او برابر بودند. مجلس وی مجلس بردباری و آزرم و صدق و امانت بود، صداها در آن بلند نمی‌شد و بد کسی گفته نمی‌شد. (یا حریم کسی تهمت نمی‌خورد) لغزشهای آن بازگو نمی‌شد (زیرا که اصلاً لغزشی در آن وجود نداشت) ... و با یکدیگر پیوند تقوی داشتند، و باز هم فروتن بودند، سالمند را بزرگ می‌داشتند و بر خردسال مهربان بودند، نیازمند را بر خویش مقدم می‌داشتند و احترام غریب را رعایت می‌کردند...».

بعضی از دانشمندان گوشه‌ای از اخلاق آن حضرت را از روایات گوناگون به این صورت گرد آورده‌اند: «رسول خدا (ص) در داوری، بردبارترین، شجاعترین، عادلترین و مهربانترین مردم بود. هیچگاه دستش به دست زن نامحرمی نرسید، بخشنده‌ترین مردم بود، دینار و درهمی نزد وی نمی‌ماند، اگر هم چیزی زیاد می‌آمد و کسی را نمی‌یافت که به وی بدهد و شب فرا می‌رسید به منزل نمی‌رفت تا با دادن به نیازمند خود را آسوده خاطر کند. از آنچه خدا به او داده بود تنها قوت سالانه‌اش را برمی‌داشت آن هم از چیزهایی مانند خرما و جو، که آسان به دست می‌آمد، و بقیه را در راه خدا صرف می‌کرد، هرچه از او می‌خواستند، می‌بخشید، سپس به همان قوت سالانه بازمی‌گشت و دیگران را بر خود مقدم می‌داشت تا آنکه چه بسا، اگر بعداً چیزی نمی‌رسید، پیش از پایان سال، خود محتاج می‌شد. روی زمین می‌نشست، روی زمین می‌خوابید و روی زمین غذا می‌خورد. کفش و جامه خود را، خود پینه و وصله می‌زد، در را خود باز می‌کرد و خودش گوسفندش را می‌دوشید و زانوی شتر را می‌بست و می‌گشاد، یا آن را می‌دوشید. وقتی خدمتکار (از دستاس کردن) خسته می‌شد با او دستاس می‌کرد، آب وضوی شب را با دست خویش آماده می‌کرد. بیش از همه از حیا سر به زیر داشت. تکیه کرده نمی‌نشست و در کار به خانواده کمك می‌کرد...

دعوت آزاد و برده را هرچند به پاچه گوسفند می‌پذیرفت و هدیه را، هرچند جرعه شیری بود، قبول می‌کرد و می‌خورد اما صدقه نمی‌خورد. هرگز چشمش به روی کسی خیره نمی‌شد. برای خدا خشمگین می‌شد و برای خودش خشمگین نمی‌شد. گاه از شدت گرسنگی دامن جامگان خود را جمع می‌کرد و بر شکم می‌بست[1]

به هنگام وضو مسواك می‌کرد، برده‌اش یا دیگری را پشت سر خویش سوار می‌کرد، هر مرکوبی ـ استر یا الاغ ـ که در دسترس بود سوار می‌شد، برالاغ بی‌پالانِ لگام‌دار سوار می‌شد، گاه

۱ـ اصل جملهٔ روایت این است: وکان یعصب الحجر علی بطنه من الجوع، در این عبارت عموماً لفظ حجر را به فتح حاوجیم خوانده و این طور معنی کرده‌اند: پیغمبر سنگ بر شکم می‌بست ولی بعضی لفظ حجر را به ضم حا و سکون جیم (= دامن) خوانده و عبارت را همان طور که در متن آمده معنی کرده‌اند و این مناسبتر است زیرا بستن سنگ بر شکم ـ بخصوص اگر همراه با کار کردن باشد ـ دشوار است ولی بستن دامن در هر حال کاری است عادی، مثل شال بستن.

پیاده و پابرهنه بدون عبا و عمامه و کلاه راه می‌رفت. جنازه‌ها را تشییع می‌کرد و در دورترین نقطه شهر مدینه به عیـــادت بیماران می‌رفت. با تهیدستان همنشین و با بینوایان هم غذا می‌شد و به دست خود به آنها غذا می‌داد. بازماندگان اهل سخا و بخشش را احترام می‌کرد و با احسان نسبت به ارباب شرف، با آنها الفت می‌جست. به خویشان خود صلهٔ رحم می‌کرد بی‌آنکه آنها را ـ جز در آنچه خدا امر کرده بود ـ بردیگران مقدم بدارد. با هیچ‌کس درشتی نمی‌کرد و عذرِ عذرخواه را می‌پذیرفت. بیش از همهٔ مردم تبسم می‌کرد، مگر وقتی که قرآن بر او نازل می‌شد یا موعظه می‌کرد، گاهی هم می‌خندید، اما بدون قهقهه. در خوراک و پوشاك هیچگونه امتیازی بر خدمتکاران ـ مرد یا زن ـ خود نداشت. هیچگاه کسی را ناسزایی نگفت و هیچ زنی و یا خدمتگزاری را نفرین نکرد. هیچکس را (نزد وی) سرزنش نمی‌کردند مگر آنکه می‌فرمود: کارش نداشته باشید. هیچکس، خواه آزاد و یا برده (زن یا مرد) برای (حاجتی) پیش وی نیامد مگر آنکه برای برآوردن حاجتش با وی بپاخاست. نه درشتخو بود و نه سخت دل، و نه در بازارها (و مجامع عمومی) صدایش بلند می‌شد. بد را به بد کیفر نمی‌داد بلکه می‌بخشود و گذشت می‌کرد. به هر کس برمی‌خورد سلام می‌کرد، و کسی که برای حاجتی پیش او می‌آمد چندان صبر می‌کرد که خود او برود، هر کس با وی دست می‌داد، رسول خدا (ص) دست او را رها نمی‌کرد تا او خود، دستش را رها کند، هرگاه به مسلمانی برمی‌خورد پیش از او دست می‌داد. برنمی‌خاست، و نمی‌نشست مگر با یاد خدا، هرگاه نماز می‌خواند و کسی می‌آمد و می‌نشست، نماز را کوتاه می‌کرد و به او روی می‌آورد و می‌فرمود: حاجتی داری؟... بیشتر رو به قبله می‌نشست، کسی را که بر او وارد می‌شد احترام می‌کرد تا آنجا که گاه جامه‌اش (عبایش) را برای وی می‌گسترد و (یا) او را در (نشستن بر روی) زیرانداز خود مقدم می‌داشت و در خشنودی و خشم جز حق نمی‌گفت»[1].

رفتار حضرت در فتح مکه با مشرکین، بخصوص با ابوسفیان و همسرش هند با آن همه دشمنی و جنگ افروزی ابوسفیان و با آن رفتاری که «هند» در جنگ احد با شهدای مسلمین و با جسد حمزه داشت، برای حاکم مسلمین باید آموزنده و راهنما باشد؛ زیرا پیامبر (ص) ابوسفیان را نه تنها بخشود بلکه خانه‌اش را مأمن مغلوبین مکّه قرار داد، و از هند هم که ناشناس برحضرت وارد شده، دو بزغاله هدیه آورده بود، نه تنها گذشت کرد بلکه برای برکت گوسفندانش دعا کرد، از وحشی، قاتل حمزه هم درگذشت. وقتی وارد مکه شد، بانگ برآورد که: «ای گروه قریش فکر می‌کنید با شما چگونه رفتار کنم؟» گفتند: برادری بزرگوار و برادرزاده ای بزرگواری، فرمود: «بروید که آزادید» و این در حالی بود که قریش غنیمت او بودند و هر طور می‌خواست، می‌توانست با آنها رفتار کند. پس از پیروزی در جنگ حنین به مالك بن عوف سردار جنگ پیغام داد که اگر مسلمان شود و پیش

۱ـ مناقب ابن شهرآشوب، ج ۱، ص ۱۲۶

وی بیاید اهل و مالش را به وی برمی‌گرداند و یکصد شتر هم به وی خواهد داد. وقتی به مالك خبر دادند، پنهانی سوار شد و در جعرانه یا مکه خدمت پیغمبر رسید و پیامبر به وعده اش وفا کرد، مالك هم مسلمان خوبی شد و پیامبر او را بر قومش امارت داد و از آن پس او با قوم خود برشورشیان ثقیف می‌تاخت و برآنها سخت می‌گرفت تا مسلمان شدند، و خودش هم در فتح قادسیه و فتح دمشق حضور داشت.

از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «امامت شایسته نیست مگر برای کسی که سه خصلت داشته باشد: پرهیزگاری و ورعی که او را از ارتکاب معصیت خداوند باز دارد، بردباری و حلمی که با آن خشم خویش را مهار کند، و حسن ولایت و سرپرستی بر زیردستان خود تا آنجا که برای آنها همچون پدر مهربان باشد.»

«و از پست ترین حالات فرمانروایان در نزد مردم صالح، این است که تصور شود آنها دوستدار فخر فروشیند و رفتار آنها به گونه‌ای باشد که بر تکبر حمل شود، و من خوش ندارم که درخاطر شما خطور کند که دوست دارم مرا فراوان بستایند و به ثناگویی گوش فرا دهم و ـ خدای را سپاس که ـ چنین نیستم و اگر چنین چیزی را هم دوست می‌داشتم، آن را برای فروتنی در پیشگاه خداوند سبحان رها می‌کردم، و به عظمت و کبریایی که خداوند به آن سزاوارتر است، دست نمی‌یازیدم. چه بسا هم که مردم وقتی (با رسیدن به حکومت) امتحان شدند (و یا کاری را خوب انجام دادند) ستایش در کامشان شیرین آید. پس شما به خاطر اینکه من خودم را پیش خدا و پیش شما از ترس کیفر نقصان ادای حقوقی که هنوز هم (به عقیده خودم چنانکه باید و شاید) از ادای آنها نپرداخته‌ام و از نگرانی تکالیفی که ناگزیر باید انجامشان بدهم، شرمنده نشوم؛ مرا به ستایش نیکو نستایید. پس با من آنچنان که با جباران سخن می‌گویند سخن نگویید و آنچنان که خود را از نزد (جباران تندخوی زود خشم) وامی‌پایند، خود را از من وانپایید، و با سازش و مدارا با من نیامیزید، و گمان مبرید که حقی که به من گفته شود بر من گران می‌آید و یا در پی آنم که مرا بزرگ شمارند، زیرا کسی که گفتن حق و یا عرضه شدن عدل بر وی گران آید، عمل به آنها بروی سنگینتر است. بنابراین از گفتن حق و یا مشورت و صلاح اندیشی به عدل خودداری نکنید...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

در مبحث امامت همین کتاب هم، دیدیم که امیرالمؤمنین (ع) دهقانان شهر انبار را چگونه بخاطر انجام تشریفات مشقت‌بار برای فرمانروایان نکوهش فرمود.

امیرالمؤمنین (ع) با مردی ذمی همسفر شد، شخص ذمی پرسید: ای بنده خدا عزم کجا داری؟ فرمود: کوفه، وقتی راه ذمی جدا شد، امیرالمؤمنین (ع) مقداری او را بدرقه کرد، ذمی پرسید: مگر نگفتی که می‌خواهی به کوفه بروی؟ فرمود: چرا، گفت: پس راهت را رها کرده ای، گفت: می‌دانم. پرسید: پس چرا با این که می‌دانی، راه خودت را رها کردی و با من آمدی؟ فرمود: این از کمال

حسن همسفری است که انسان، به هنگام جدایی، همسفرش را اندکی بدرقه کند، پیامبر ما این طور به ما دستور داده است. ذمی پرسید: آیا راستی چنین گفته است؟ گفت: آری، ذمی گفت: ناگزیر پیروان او برای همین رفتار بزرگوارانه از او پیروی کرده اند. من ترا گواه می گیرم که بر دین توام، سپس همراه امام باز گشت و وقتی او را شناخت، مسلمان شد.

همچنین حضرت در زمان فرمانروایی تنها در بازارها راه می رفت، گمراهان را هدایت می کرد، برای یافتن گمشده جار می زد، به ناتوان کمك می کرد، بر فروشنده و بقال می گذشت و قرآن را برای وی می گشود و این آیه را می خواند: «آن سرای دیگر را برای کسانی قرار می دهیم که در زمین نه برتری و علوّی می جویند و نه فسادی» سپس می فرمود: این آیه درباره فرمانروایان عادل و متواضع و قدرتمندان از سایر مردم نازل شده است.

وقتی می خواست از بصره بیرون رود، عبدالله بن عباس را جانشین خود ساخت و از جمله سفارشهایی که به او فرمود این بود: پسر عباس بر تو باد که تقوای خدا پیشه کنی و در مورد کسی که بر او ولایت یافته ای به عدل رفتار کنی، با مردم گشاده رو باشی و مجلس خود را برای آنها وسعت دهی، و بردباریت آنها را فرا گیرد و زینهار از خشم که سبکسری شیطان است و زنهار از هوای نفس که تو را از راه خدا باز می دارد، و بدان که آنچه ترا به خدا نزدیك کند، از آتش دور می سازد، و آن چه ترا از خدا دور سازد، به آتش نزدیك می کند. و خدا را فراوان یادکن و از غافلان مباش. (الجمل شیخ مفید، ص ۲۲۳)

معاویة بن وهب می گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: سزاوار است میان خودمان و قوممان (شیعه) و میان خودمان و مردمی که با آنها آمیزش داریم و بر مذهب ما نیستند، چگونه رفتار کنیم؟ فرمود: نگاه کنید به پیشوایانتان که مقتدای شمایند و همان گونه رفتار کنید که آنها رفتار می کنند، به خدا قسم آنها، بیمارانِ اینها را عیادت می کنند، در تشییع جنازه هایشان حاضر می شوند و به سود یا زیانشان شهادت می دهند و امانت را به آنها باز می گردانند.

در نامه حضرت علی (ع) به مالك اشتر آمده است: نباید رخ نهفتن و احتجابت از رعیّت دیر بپاید که این کار خود گونه ای فشار و مایه نقصان اگاهی از کارهاست، آری رخ نهفتن حاکم از مردم سبب قطع آگاهی او از اموری است که خود را از آنها رخ نهفته است و اینجاست که بزرگ در نزد او کوچك، کوچك، بزرگ؛ زیبا، زشت و زشت، زیبا و حق با باطل آمیخته می شود. حاکم هم بشری است که به آنچه مردم از وی پنهان کنند آگاه نخواهد شد، حق هم نشانه هایی ندارد که بتوان با آنها انواع صدق را از کذب باز شناخت. تو از دو حال بیرون نیستی: یا نفسی کریم داری که در راه حق می بخشد، پس احتجاب و رخ نهفتن از حق واجبی که خود آن را می بخشی یا خیری که به غیر می رسانی چرا؟ و یا آدمی هستی که به بلای بخل و امساك گرفتاری، در این صورت هم وقتی مردم از بخشش تو ناامید شدند بزودی از تو دست برمی دارند! با آنکه بیشتر نیازهای مردم به تو از

چیزهایی است که چندان هزینه ای برای تو ندارد: یا شکایت از مظلمه ای است و یا انصاف خواهی در معامله ای. امیرالمؤمنین (ع) از رسول خدا (ص) نقل می کند که فرمود: هر والی و سرپرستی که از حوایج مردم رو بگیرد خداوند در روز قیامت از او رو برمی گیرد. و در روایت دیگری آمده است که: اگر هدیه ای بگیرد فریبکار است و اگر رشوه ای بگیرد مشرك است. (مسند زید، ص ۳۲۳)

امام صادق (ع) فرمود: کسی که کاری از کارهای مردم را به عهده بگیرد و به عدالت رفتار کند، در خانه اش را باز نگه دارد و سرش را از مردم بردارد، و در کارهای درست بنگرد (و وظیفه اش را به دقت انجام دهد) برخدای عز وجل حق است که ترس او را در روز قیامت به ایمنی مبدل سازد و وارد بهشتش کند. (بحار، ج ۷۲، ص ۳۴۰)

حضرت علی (ع) در خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه می فرماید: و اگر خداوند سبحان وقتی پیامبرانش را برانگیخت، می خواست که برای آنها گنجینه ها و معدنهای زرناب و باغستانها بگشاید، و مرغان هوا و وحوش زمین را گرد آورد و با آنها همراه سازد، می کرد و اگر می کرد، آزمایش و امتحان فرو می ریخت و پاداش باطل می شد و اخبار آسمانی (وحی) فرو می پاشید (یعنی دیگر نیازی به وعده پاداش اخروی و وعید کیفر الهی نبود بلکه رسالت پیامبران مانند حرکت سیاستمداران می شد) و دیگر لازم نبود به پذیرندگان (دعوت انبیا) پاداش اهل ابتلا و امتحان بدهند. و اهل ایمان مستحق پاداش نیکوکاران نمی شدند و دیگر اسماء معانی خود را نداشت (زیرا مثلاً ایمان به معنای تصدیق اختیاری سخن پیامبر است در مورد عالم غیب، و اگر امتحان در کار نباشد یا اصلاً ایمانی نیست و یا اگر هست بخاطر امید به نعمت ملموس، و یا بیم از نقمت محسوس است و این نفاق است نه ایمان) اما خداوند سبحان پیامبرانش را صاحبان تصمیمی استوار و ظاهری ناتوان قرار داده است، با قناعتی که چشمها و دلها را از توانگری پر، و فقری که چشمها و گوشها را از رنج و آزار، سرشار می سازد.

معلی بن خنیس می گوید: روزی به امام صادق (ع) گفتم: به یاد خاندان فلان (بنی عباس) و ناز و نعمتی که در آن هستند افتادم و گفتم: اگر این از شما بود ما هم با شما زندگی خوشی داشتیم. فرمود: معلی! هیهات، به خدا قسم اگر چنان می بود، جز تدبیر شبانه و تحرك و جنب و جوش روزانه و پوشیدن لباس زبر و خوردن خوراك درشت چیز دیگری نبود. این از ما گرفته شده، حال، آیا هیچ ستمی غیر از این را دیده ای که خداوند آن را به نعمت مبدل ساخته باشد؟ (کافی، ج ۱، ص ۴۱۰)

حماد می گوید: در حضور امام صادق (ع) بودم، مردی به آن حضرت گفت: خدا شما را سلامت بدارد، به یاد علی بن ابیطالب (ع) افتادم که پوشاك زبر می پوشید، پوشاکش پیراهن چهار درهمی بود و مانند اینها، و اکنون می بینم شما لباس نو پوشیده اید. فرمود: علی بن ابی طالب آن لباس را در زمانی می پوشید که برای وی ناپسند نبود و اگر چنان لباسی را امروز می پوشید انگشت نما می شد، بنابراین بهترین لباس هر زمان، لباس اهل آن زمان است، جز این که قائم ما اهل بیت(ع) وقتی

قیام می‌کند لباس علی(ع) می‌پوشد و به شیوه علی(ع) عمل می‌کند.

احنف بن قیس می‌گوید: شبی هنگام افطار بر امیرالمؤمنین (ع) وارد شدم، فرمود: برخیز و با حسن و حسین شام بخور، و خود به نماز ایستاد، وقتی تمام کرد انبانی را که با انگشتر خودش مهر کرده بود خواست و نان جوینی که آرد آن بیخته نشده بود بیرون آورد و سپس انبان را مهر کرد. گفتم یا امیرالمؤمنین ترا بخیل نمی‌دانستم، چطور شد که این نان جو را مهر کردی؟ فرمود، از روی بخل مهرش نکردم بلکه بیم داشتم که حسن و حسین آن را به روغن یا چربی بیالایند. گفتم مگر حرام است؟ فرمود: نه، ولی بر پیشوایان حق فرض است که در خوراك و پوشاك به ناتوانترین رعیت خویش اقتدا کنند و در چیزی که آنها توان آن را ندارند تفاوتی با آنها نداشته باشند، تا فقیر آنها را ببیند و با آنچه دارد از خداوند خشنود باشد و توانگر هم ایشان را ببیند و برشکر و تواضعش بیفزاید.

در نامه به عثمـــان بن حنیف انصاری (نهج البلاغه، نامه ۴۵) می‌فرماید: خبر یافتم که یکی از جوانان اهل بصره تو را به ضیافتی دعوت کرد و تو هم بسوی آن شتافتی، در حالی که غذاهای دلپذیر و رنگارنگ برایت آماده می‌کردند، و کاسه‌های بزرگ برایت می‌آوردند، هرگز گمان نمی‌کردم دعوت به طعام گروهی را بپذیری که بربینوای آنها جفا رفته و توانگرشان دعوت شده است. اکنون بنگر تا دندان برچه می‌نهی و چه می‌جوی، آنچه برای تو شبهه ناك است از دهان برون انداز، و آن چه که از هر جهت به پاکیزگی (و حلال بودن) آن یقین داری از آن بخور. بدان که هر پیروی را پیشوایی است که به وی اقتدا می‌کند و از نور دانش وی روشنی می‌جوید، هان که امام شما از همهٔ دنیای خود به دو جامهٔ کهنه و از خوراك خود به دو گرده نان بسنده کرده است. البته شما توان چنین کاری ندارید، اما (دست کم) مرا با پرهیزگاری و تلاش و پاکدامنی و درستکاری یاری کنید، به خدا سوگند از دنیای شما زری نیندوختم و از غنائم آن چیزی ذخیره نکردم و برای کهن جامه‌ام، کهن جامه‌ای آماده نساختم و یك وجب از زمین آن را به خود اختصاص ندادم... با آن که اگر می‌خواستم به مصفای این عسل و مغز این گندم و بافته‌های این ابریشم دست می‌یافتم، ولی هیهات که هوای نفس برمن چیره شود و شکمبارگی مرا به انتخاب خوردنیها وادارد، با آن که شاید در حجاز و یا یمامه کسی باشد که در آرزوی یك گرده نان باشد و سیر نخورد. آیا من با شکم سیر بخوابم و در پیرامونم شکمهای گرسنه و جگرهای تفته باشد!! یا چنان باشم که شاعر گفته است: همین درد تو را بس که با شکم پر بخوابی و در پیرامونت جگرهایی باشد که در هوای پوست دباغی نشده اند. آیا به این قانع شوم که (به من) بگویند: امیرالمؤمنین، اما در ناگواریهای روزگار همدرد آنها و در ناهمواری زندگی مقتدای ایشان نباشم؟

از امام باقر(ع) نقل شده است که فرمود: به خدا قسم، علی(ع) همچون بنده غذا می‌خورد و

همچون بنده می‌نشست و (گاه می‌شد که) دو پیراهن سنبلانی (۱) می‌خرید و غلامش را مخیر می‌ساخت تا بهترین آنها را بردارد، سپس دیگری را می‌پوشید و وقتی از انگشتانش بلندتر بود آن را می‌برید و وقتی از زانویش بلندتر بود آن را کوتاه می‌کرد پنج سال حکومت کرد و آجری روی آجری و خشتی روی خشتی ننهاد، چیزی (به خویشان و بستگان خود) به تیول نداد و سیم و زری به میراث ننهاد. به مردم نان گندم و گوشت می‌خورانید و خود به خانه می‌رفت و نان جو و زیت و سرکه می‌خورد، هیچ گاه دو کاری که هر دو مورد رضای خدا باشند پیش نیامد مگر آنکه آن را که بربدن وی دشوارتر بود، برگزید. هزار برده از دسترنج خود آزاد کرد و در این راه دستهایش خاك آلود شد و رخساره‌اش عرق کرد و هیچکس از مردم تاب تحمل عمل او را نداشت.

هارون نامی از پدرش نقل می‌کند که، در خورنق برعلی بن ابی‌طالب در آمدم در حالی که قطیفه‌ای پوشیده بود و از سرما می‌لرزید، گفتم ای امیرالمؤمنین خداوند برای تو و برای خانواده‌ات در این مال سهمی مقرر داشته و تو با خودت چنین رفتار می‌کنی، گفت: آری به خدا قسم، من از اموال شما چیزی برنمی‌دارم و این همان قطیفه‌ای است که از خانه خودم (در مدینه با خود) آورده‌ام. (تاریخ ابن عساکر، ج ۳، ص ۱۸۸).

در چندین روایت نقل کرده‌اند که: علی علیه السلام را دیدند که شلوار وصله خورده برتن داشت وقتی در این مورد به وی ایراد شد، فرمود: مؤمن به آن اقتدا می‌کند و دل را خاشع می‌سازد (مانع تکبر می‌شود) و برای نماز بهتر است.

۱ـ گشاد بلند ـ یا منسوب به سنبلان، شهری در روم

۱۴

معاد

جریان معاد و زندگی پس از مرگ آنچنان پیچیده و دشوار است که آراء متفکران بشری دربارهٔ آن بیش از آنچه که درباره آغاز جهان و مبدأ عالم دچار دشواری شده، به ابهام و نابسامانی برخورد کرده است؛ زیرا نه تنها مادیون و منکران مبدأ عالم، پایانی برای جهان قائل نبوده، منکر معادند، بلکه برخی از معتقدان به مبدأ عالم و مؤمنان به آفریدگار جهان نیز دربارهٔ قیامت تردید داشته، آنرا نپذیرفته‌اند، و این گذشته از پیچیدگی مسأله معاد، نکته دیگری دارد که در انکار آن بی اثر نیست. زیرا اعتقاد به قیامت و ایمان به روز جزا موجب پذیرش تعهد و مسؤولیت است و انسان را از هوس‌بازی و زورمداری باز می‌دارد و در برابر قوانین خاضع می کند. چه اینکه انکار معاد جهت توجیه تبهکاریها و خوش‌گذرانیها عامل مؤثری است. بنابراین لازم است قبل از شروع بحث دربارهٔ اصل معاد، نقش بنیادی و سازندهٔ آن در تهذیب نفس و تزکیهٔ جان بیان شود و سرّ اصرار پیامبران بر ضرورت معاد در قبال سرسختی منکران قیامت آشکار گردد.

قرآن کریم وقتی برخی از اشکالات منکران معاد را نقل می کند و آن را حل می نماید می گوید شبهه علمی، مانع آنان از پذیرش معاد نیست بلکه شهوت عملی و تبه کاریهای آنها موجب انکار آن است.

«اَیَحْسَبُ الْاِنْسانُ اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ، بَلیٰ قادِرینَ عَلیٰ اَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ، بَلْ یُریدُ الاِنْسانُ لِیَفْجُرَ اَمامَهُ» (قیامت / ۳ـ۵):

آیا انسانی که معاد را نمی‌پذیرد می‌پندارد که ما نمی‌توانیم استخوانهای پوسیده او را گرد آوریم. آری می توانیم سرانگشتان ظریف او را با همه خطوط و پیچیدگیهای خاصی که دارد همانند اول تسویه نماییم. ولی انکار او برای نتوانستن ما نیست، بلکه چون می خواهد زندگی خود را به

فجور و تباهی بگذراند روز جزا را قبول ندارد.

فرق بین شبههٔ علمی و شهوت عملی در فصل دوم که شبهات منکران معاد در آن مطرح می‌گردد، بیان خواهد شد.

«اِنَّ الَّذینَ یَضِلّونَ عَنْ سَبیلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ» (ص / ۲۶)

همانا گمراهان از راه خدا به سبب فراموشی روز حساب گرفتار عذاب شدید خواهند شد.

وقتی حسابی در بین نباشد و برای هیچ کاری پاداش، یا کیفر مقرر نشود؛ اثر و بازدهی جز انحراف از راه خدا که همراه با دشواریها است نخواهد داشت.

«حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَکارِهِ وَ حُفَّتِ النّارُ بِالشَّهَواتِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶) «بهشت پیچیده به دشواریها و دوزخ پیچیده به شهوتها است». چه اینکه اعتقاد به قیامت ضامن فضایل انسانی است و قرآن کریم یاد معاد و حضور آن را در خاطره‌ها سبب تعالی روح و خلوص ایمان می‌داند، زیرا دربارهٔ بندگان مخلص چنین می‌گوید: «اِنّا اَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَةٍ ذِکْرَی الدّارِ» (ص / ۴۶): آنان را مخلص قرار دادیم به سبب وصف خالص و بی‌شائبه‌ای که داشتند و آن یاد قیامت است که در حقیقت آنجا قرارگاه، و دنیا معبر و گذرگاه است.

براساس اهمیت متقابل فضایل و رذایل است که، هم پیامبر اکرم (ص) گذشته از استدلالهای قاطع، سوگند یاد می کند که: معاد حق است؛ و هم منکران قیامت که به مبدأ آفرینش اعتقاد ندارند، گذشته از القای شبههٔ واهی سوگند یاد می‌کنند که معاد باطل است:

«وَقالَ الَّذینَ کَفَرُوا لاتَأْتینَا السّاعَةُ قُلْ بَلیٰ وَ رَبّی...» (سباء / ۳۳):

کافران گفتند که قیامت برای ما نیست، «بگو: سوگند به پروردگارم که قیامت قطعاً فرا می رسد» و این مضمون در سوره یونس آیهٔ ۵۳ و سورهٔ تغابن آیهٔ ۷ نیز آمده است:

«وَ اَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ اَیْمانِهِمْ لایَبْعَثُ اللهُ مَنْ یَمُوتُ...» (نحل / ۳۸): سوگند شدید به خداوند یاد کردند که خدا مرده را زنده نمی‌کند.

این موضعگیری متقابل برای آن است که اعتقاد به معاد عامل تعهد و تقوی است، ولی انکار آن موجب تبهکاری و فجور خواهد بود.

نکته‌ای که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که: سوگند پیامبر اکرم (ص) همانند سوگند دیگران نیست، زیرا قسمهای عادی در برابر شاهد و برهان است، چون مدعی اگر شاهد نداشته باشد گاهی سوگند یاد می کند، ولی پیامبر گرامی (ص) که مدعی ضرورت معاد است نه تنها دارای شاهد قاطع است، بلکه به همان دلیل قطعی، قسم یاد می کند. زیرا سوگند به پروردگار، یعنی سوگند به مبدأ پرورش جهان و عامل رشد عالم، و چون جهان وقتی متکامل خواهد شد که به هدف برسد و بدون هدف خام و ناقص است، بنابراین لازمهٔ ربوبیت و پروردگاری خداوند آن است که جهانِ طبیعت را در پرتو پرورش خود به کمال برساند.

«اَللّٰهُ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ اِلىٰ يَوْمِ الْقِيمٰةِ لارَيْبَ فيهِ...» (نسا / ۸۷):
«خداوند که معبودی جز او نیست هر آینه شما را برای قیامت جمع می کند و شکی در آن نیست.»

یعنی الوهیت اقتضای معاد و قیامت را دارد چون در حقیقت معاد همان بازگشت به سوی مبدأ است پس مبدأ عالم، حقیقتی است که هم آغاز است و هم انجام، یعنی هم موجب پیدایش جهان است و هم سبب پرورش و هدایت آنها به سوی هدف نهایی که همان معاد خواهد بود.

اکنون که نقش مؤثر اعتقاد به معاد در ایجاد تعهد و تقوی روشن شد، می پردازیم به اصل بحث و آن اثبات زندگی پس از مرگ است، قرآن کریم به مقتضای آیهٔ شریفه:
«وَ نَزَّلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ تِبْيٰاناً لِكُلِّ شَيءٍ...» (نحل / ۸۹):
«کتابی را که بیان کننده همه علوم انسانی و معارف سودمند بشری است بر تو نازل کردیم.»
همه معارف بشری و هر چیزی را که در تأمین سعادت انسان سهمی دارد بخوبی تبیین کرده است.

از طرفی بیان یك مطلب وقتی رسا خواهد بود که با برهان توجیه شود:
«يٰا اَيُّهَا النّٰاسُ قَدْ جٰاءَكُمْ بُرْهٰانٌ مِنْ رَبِّكُمْ...» (نساء / ۱۷۴):
«ای مردم همانا کتابی که محتوی آن روشن و مبرهن است از سوی پروردگار شما آمد.»
بنابراین هم متعرض جریان خلل ناپذیر معاد بوده و هم دلیل قاطع آن را ارائه می‌دهد. و ضرورت معاد را در پرتو شناخت جهان و همچنین شناخت انسان تبیین میکند، یعنی عالم مشهود و جهان طبیعت را آنچنان که هست و همین طور انسان را آنچنان که آفریده شده معرفی می کند تا ضرورت معاد و حتمی بودن قیامت برای آنها، معلوم شود. گرچه بحث دربارهٔ معادِ جهان شامل معاد انسان نیز خواهد بود؛ زیرا بشر بخشی از همین جهان مشهود است، ولی ویژگیهای مخصوص او ایجاب می کند که بحث درباره معاد انسان جداگانه مطرح شود و آنچه فعلاً مورد نظر است اصل جریان معاد است نه کیفیت آن.

اول
ادلهٔ وجود معاد

دلیل یکم: برهان حرکت

«هدف‌داری جهان سیّال طبیعت»

جهان طبیعت با همه پدیده‌های آسمانی و زمینی و همه موجودات معدنی، گیاهی، حیوانی و انسانیش آنچنان به هم منسجم و هماهنگ است که یك واحد حقیقی ـ و نه اعتباری ـ را تشکیل

می‌دهد.

این واحد حقیقی دائم در حرکت است و هیچگونه سکون و آرامشی در آن راه ندارد و چون حرکت خروج از قوه به فعل است، یعنی از یك آمادگی خاص به سمت یك کمال مخصوص سیر نمودن است پس هدف و مقصد، برای آن ضروری خواهد بود، یعنی حرکت بدون هدف محال است و اگر آن هدف نیز دارای مقصد دیگری بوده و خودش آماده رسیدن به آن هدف دیگر باشد، معلوم می‌شود که، هدف اول مقصد نهایی نبوده بلکه مسیر و رهگذر بوده است، زیرا لازمهٔ هدف حقیقی آن است که متحرك با رسیدن به آن آرام شود و حرکت به ثبات تبدیل گردد.

بنابراین مجموع جهان حرکت دارای هدف نهایی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت می‌رسد، از تحول و دگرگونی رهایی می‌یابد، آرام خواهد شد و اگر به دنبال هر هدفی مقصد دیگری باشد و بعد از هر مقصودی مقصد دیگری در بین باشد، یعنی سلسلهٔ اهداف بیکران باشد و به هدف نهایی نرسد، لازمه‌اش در حقیقت بی‌هدف بودن حرکت است.

چنانکه در نظام علل فاعلی اگر قبل از هر فاعلی مبدأیی باشد و پیش از آن مبدأ، فاعل دیگری باشد و به فاعل نخست و مبدأ ذاتی عالم نرسد، لازمه‌اش در واقع بی‌مبدأ بودن و فاعل نداشتن جهان حرکت است. پس لازم است سلسلهٔ هدفها به یك هدف اصیل و نهایی ختم شود، همان‌طور که ضروری است سلسله فاعلها نیز به یك فاعل ذاتی و مبدأ نخست برسد. یعنی همان‌طوری که فعل بدون فاعل محال است، همچنین کار بدون هدف ممتنع می‌باشد و فرق بین آغاز و انجام در این است که ممکن است فعل خاصی در اثر برخورد به مانع و درگیری با مزاحم به هدف نرسد و باطل گردد ولی ممکن نیست هیچ فعلی بدون فاعل و مبدأ تأثیر یافت شود، لیکن این امتیاز نسبت به مجموع جهان طبیعت فرض ندارد. زیرا با توجه به اینکه مجموع هماهنگ جهان یك واحد حقیقی است، موردی برای تزاحم و درگیری نخواهد بود. بلکه این واحد منسجم بدون برخورد به مانع یقیناً به هدف می‌رسد و با رسیدن به آن هدف نهایی آرام می‌شود و حرکت آن به ثبات تبدیل خواهد شد.

قرآن کریم قیامت را به عنوان پایان حرکت و همچنین به نام جهان قرار و آرامش می‌داند: «... و إِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دارُ الْقَرارِ» (غافر / ۳۹): پایان دنیا خانه آرامش است. اینکه قرآن قیامت را پایان می‌داند و تنها آن را جای قرار و آرام معرفی می‌کند، برای آن است که مقصد پایانی سیر است، و رسیدن به هدف موجب آرامش است، و تعبیر قرآن کریم از قیامت به عنوان پایان، چنانکه در آیات فراوانی آمده است و از آن به «موقف ثابت و آرام» تعبیر شده است و همچنین تعبیر به محلی که کشتی بعد از تحولها و دگرگونیهای فراوان در آن لنگر می‌اندازد، و آرام می‌شود، «أَيّانَ مُرْساها» (اعراف / ۱۸۷)؛ نشانهٔ آن است که معاد همان پایان جهان طبیعت است که با نیل به هدف، تحول آن پایان می‌پذیرد و حرکت آن به مقصد می‌رسد و در نتیجه ثابت و آرام خواهد شد.

مشابهٔ همین تعبیرها دربارهٔ انسان نیز آمده است: **«اَلْیَومَ عَمَلٌ وَلاٰ حِسابَ وَغَدًا حِسٰابٌ وَلاٰ عَمَلَ»** (نهج البلاغه، خطبه ۴۲) و نیز تعبیری مانند اینکه، «دنیا رهگذر است و آخرت جای ثابت و قرار»، نشان می‌دهد که: دنیا مرحله قوهٔ قیامت است و قیامت مرحلهٔ فعلیت آن، و مادامی که در مرحلهٔ قوه است همانند کشتی حرکت دارد و وقتی که به مرحلهٔ فعلیت رسید، آرام می‌شود.

نکاتی که در برهان حرکت مطرح است:

۱ـ همان طوری که با برهان حرکت می توان مبدأ جهان آفرینش را اثبات نمود، می توان آن را برهان پایان عالم و جریان قیامت قرار داد. یعنی همان طوری که هر متحرکی محرکی دارد، هر متحرکی هدف نیز خواهد داشت. ولی در برهان حدوث که برای اثبات مبدأ عالم اقامه می شود، این توانائی نیست که برای اثبات نهایت جهان و پایان آن کافی باشد.

۲ـ برهان حرکت هم در اثبات مبدأ جهان، فقط وجود موجود مجردی را ثابت می کند که بی آنکه خود، حرکتی داشته باشد، جهان را به حرکت درمی آورد، نه وجود ذات واجب ازلی را. و در اثبات معاد عالم نیز فقط یك هدف ثابت کامل و بدون حرکت را تثبیت می کند، نه مرحلهٔ نهایی معاد مانند لقاءالله را. زیرا قیامت و معاد نیز درجات و مراتبی دارد. مثلاً اولیاء خاص پروردگار گذشته از درجات جسمانی و نفسانی معاد، دارای حشر عقلی و مانند آن نیز هستند که وصول به آن تنها برای نفوس مطمئن مقدور است و دیگران را به آن دسترسی نیست.

۳ـ برهان حرکت برای ضرورت معاد از این نظر کافی است که، حرکت مجموع نظام طبیعت یقیناً مقصد دارد، چون هیچ حرکتی بدون هدف نخواهد بود و همچنین حتماً به آن مقصد می رسد، چون هیچ مانعی در بین نیست که مزاحم نیل به هدف باشد، زیرا مجموع نظام با همه اجزایش یك واحد حقیقی سیال است که به‌سمت مقصد معین در حرکت است، آری حرکتهای جزئی در درون این نظام دچار مزاحمهای موسمی شده و احیاناً از مقصد باز می‌مانند، ولی برای کل جهان طبیعت مزاحم فرض ندارد. گذشته از آنکه چون قسر دائم محال است، سرانجام این مجموع به مقصد خواهد رسید. بنابراین چون اصل هدف داشتن حرکت ضروری است و نیل به آن برای مجموع نظام، حتمی خواهد بود، جریان قیامت به عنوان یك اصل قطعی، خلل ناپذیر می باشد. لذا قرآن کریم از آن به عنوان «لارَیبَ فیهِ» تعبیر می کند، زیرا هیچگونه احتمال خلاف دربارهٔ آن راه ندارد و هیچ اثر و احتمالی متصور نیست که مانع رسیدن این نظام سیال به هدف نهایی خود باشد.

۴ـ قلمرو نفوذ برهان حرکت، جهان سیال طبیعت است و برای اثبات معاد موجودات مجرد رسا نیست. یعنی برای بیان ضرورت معاد جهت موجود مجردی که محکوم به حرکت نیست، کافی نخواهد بود.

دلیل دوم: برهان حکمت

«از خداوند حکیم کار عبث صادر نمی‌شود.»

همان طوری که در جهان بینی توحیدی ثابت شد، عالم هستی آفریده خداوند بی نیاز و حکیم است و خداوند غنی محض، اگرچه برای نیل به هدف چیزی را نمی‌آفریند و محال است کاری را برای رسیدن به هدف انجام دهد، ولی محال است از مبدأ حکیم کار بی‌هدف صادر گردد. توضیح مسأله و فرق بین این دو مطلب عبارت است از اینکه فاعل و مبدأ کار، اگر نیازمند باشد و غنی محض نباشد، برای رفع نیاز و نیل به کمال کار انجام می‌دهد تا به توسط آن رفع نیاز نموده به کمال مطلوب نائل آید ولی اگر فاعل خود عین کمال محض و غنیّ صرف باشد نیاز ندارد که کاری را جهت رسیدن به کمال انجام دهد تا به توسط عملی بخواهد نیاز خود را برطرف سازد. چون خداوند غنی محض و کمال نامحدود است هرگز کاری را برای رفع نیاز و نیل به کمال انجام نخواهد داد، خواه نفع مستقیم آن کار، به خود او برسد و خواه به موجود دیگر، زیرا در هر دو حال مستلزم نیازمندی ذات بی‌نیاز و نشان نقصان ذاتی خواهد بود که عین کمال است.

اما صورت اول، یعنی این فرض که نفع مستقیم آن کار به خود حضرتش برسد روشن است که مستلزم نیازمندی آن ذات بی نیاز می باشد و امّا در صورت دوم، یعنی اینکه نفع کار به موجود دیگری برسد، نکته اش آن است که وقتی هدف خداوند نفع رساندن به دیگری باشد اگر این نفع را به آن دیگری برساند، خود به هدفش نائل می‌شود و اگر این نفع را به آن غیر نرساند خود به هدفش نمی‌رسد. پس خداوند، غنی محض نخواهد بود چون محتاج به کمالی است که می خواهد آن را از راه کار فراهم نماید و این نیازمندی با بی‌نیازی محض سازگار نیست. بنابراین خداوند جهان را نیافرید که سودی ببرد و همچنین نیافرید که جودی را به بندگان برساند. یعنی خداوند هدفی جدا از ذات خود ندارد[1] چون او هم ذاتاً اوّل است و هم ذاتاً آخر است «هُوَالأَوَّلُ وَالآخِرُ» (حدید / ۳۰).

اما چون همین غنی محض و کمال نامحدود حکیم است و کاری که از حکیم صادر می شود باطل و بیهوده نخواهد بود، بنابراین محال است کار خداوند بی‌هدف باشد. یعنی گرچه فاعل هدفی جز ذات خود ندارد ولی فعل هدفی جدا از خود داشته و مقصدی والاتر از خویشتن دارد که با قرب به آن کامل می‌شود و این همان تفاوت بین هدف فعل و هدف فاعل است که در فلسفه الهی مطرح است و قرآن کریم هم که بیانگر همهٔ معارف بشری است میان هدف فعل و هدف فاعل فرق

۱ـ کوتاه سخن اینکه: مقصود از هدف فاعل که در اینجا نفی شده، هدفی است که نقص و نیازی را از فاعل برطرف سازد و سودی به وی برساند، خواه بی‌واسطه، مانند ایجاد مخلوقی برای رفع وحشت و تنهائی و خواه با واسطه، مانند رساندن خیر یا جودی به دیگران برای تسکین درد و رنجی که فاعل از درد و رنج آنها می برد. (احمدی)

می گذارد.

دربارهٔ هدف فعل و اینکه خلقت بی هدف نیست آیهٔ ۵۶ از سورهٔ ذاریات سند گویائی است: «وَما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالاِنْسَ اِلاّ لِيَعْبُدُونِ» جن و انس را جز برای پرستش نیافریدیم که کمال آنها در پرتو عبادت تأمین می شود و اگر کسی پرستش نکرد به کمال نخواهد رسید.

دربارهٔ بی نیازی فاعل و اینکه غنی محض هدفی جدا از ذات خویش ندارد آیهٔ ۸ از سورهٔ ابراهیم دلیل قاطعی است: «... اِنْ تَكفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فى الاَرْضِ جَميعاً فَاِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَميدٌ» اگر شما و همهٔ مردم زمین کافر شوید و از پرستش سرپیچی کنید خداوند بی نیاز و محمود است.

چون عبادت بشر، هدف مخلوق است، نه هدف خالق، و اگر پرستش حاصل نشد خلق به مقصد نرسیده نه این که خالق از هدف محروم شده باشد؛ زیرا غنی محض هدفی جدا از ذات نامحدود خود نخواهد داشت که آن هم تخلف ناپذیر است، چون خود عین هدف است. حال که از لحاظ قرآن کریم، فرق میان هدف فعل و هدف فاعل روشن شد و نیز با بیانات گذشته معلوم شد که گرچه خداوند بی نیاز کاری را برای نیل به هدف انجام نمی دهد ولی هرگز هم از خداوند حکیم کار بیهوده صادر نمی شود؛ می پردازیم به این مطلب که جهان آفرینش چون صنع مبدأ حکیم است، حتماً هدفی خواهد داشت که بدون آن ناقص است و با نیل به آن کامل می شود و سر آن این است که: جهان مشهود یك سلسله رویدادهای همگون از مرگ و زندگی و کمبودها و درگیریها و محرومیتها و تباهیها و تبهکاریها و مانند اینها است و این خود نمی تواند مطلوب حقیقی و کمال نهایی یك موجود باشد.

بنابراین عالَم دارای هدف مخصوصی است که با نیل به آن کامل می شود و از ناکامیها و تزاحمها و مانند اینها رهایی می یابد و هرگز ممکن نیست که به آن هدف نرسد؛ زیرا همان طوری که در دلیل اول بیان شد هیچ مانعی در بین نیست نه مانع درونی و نه مانع بیرونی، چون مجموع جهان یك واحد حقیقی است که باید به هدف برسد، پس چیزی از درون آن مانع رسیدن به مقصد نخواهد بود و چون غیر از یك مبدأ حکیم، فاعل ذاتی دیگری در عالم نیست؛ پس احتمال مانع بیرونی هم منتفی می باشد، یعنی بیرون از جهان موجودی نیست که بخواهد مزاحم آن شود و جلوی تکامل آن را بگیرد؛ بلکه تنها موجودی که بیرون از جهان است و بر آن احاطه دارد مبدأ حکیمی است که این فعل هدفدار از او صادر شده است. بنابراین جهان مخلوق، هم هدف دارد و هم بیگمان به آن هدف خواهد رسید و به تعبیر قرآن کریم: «لارَيْبَ فيهِ» یعنی هیچ تردیدی در وقوع قیامت که همان هدف نهائی جهان است نخواهد بود.

با تحقیق گذشته معلوم شد که هرچند آفریدگار از هدف بی نیاز است، ولی هم آفرینش انسان و مانند او (جن و ملك) هدف دارد و هم مجموع تمام آفرینش: «وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالاَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذينَ كَفَرُوا» (ص /۲۷) ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آنهاست باطل

یعنی بیهوده و بی‌هدف نیافریدیم این بی‌هدف پنداشتن آفرینش، و معاد را نفی کردن گمان کافران است.

«و ما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَالارْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبینَ» (دخان / ۳۸) ما نظام جهان را بازیچه و بی‌هدف نیافریدیم.

«وما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَالارْضَ وَمابَیْنَهُما اِلاّ بِالْحَقِّ» (حجر/۸۵) ما آسمانها و زمین و آنچه میان آنها است جز به حق نیافریدیم.

یعنی نظام جهان، مصاحب و همراه با حق است و هرگز ممکن نیست باطل و بیهوده باشد، پس هدفدار است و به آن خواهد رسید و در عین حال منطق قرآن کریم این است که پروردگار از همهٔ عوالم هستی بی‌نیاز است: «وَمَنْ کَفَرَ فَاِنَّ اللهَ غَنِیٌّ عَنِ العالَمینَ» (آل عمران / ۹۷).

از جمع بین این دو دسته از آیات استنباط می‌شود که آفرینش جهان همراه با هدف است ولی آفریدگار هدفی جدای از ذات نامحدود خویشتن ندارد، چون حکیم است کار بیهوده از او صادر نمی‌شود و چون بی‌نیاز محض است هدفی جدای از ذات خود ندارد، لذا قرآن کریم خردمندان را چنین معرفی می‌کند که آنان بعد از تأمل درباره آفرینش آسمانها و زمین می‌گویند: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَکَ» (آل عمران / ۱۹۱). پروردگارا این نظام هماهنگ را بیهوده نیافریدی، تو منزه از هر نقص و عیبی. یعنی چون حکیمی برتر از آنی که از تو کار یاوه صادر شود و چون بی‌نیاز محض هستی، والاتر از آنی که کاری را برای نیل به هدف انجام دهی. و همچنین برهانی که در قرآن برای ضرورت معاد انسان بیان می‌شود شامل همین دو مطلب عمیق عقلی است. یعنی از حکیم مطلق کار بیهوده صادر نمی‌شود و غنی محض نیز کاری برای رسیدن به هدف نمی‌کند: «اَفَحَسِبْتُم اَنَّما خَلَقْناکُم عَبَثاً واَنَّکُم اِلَیْنا لاتُرْجَعُون ـ فَتَعالَی اللهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ لا اِلٰهَ اِلاّ هُوَ رَبُّ العَرْشِ الْکَریمِ» (مؤمن / ۱۱۵ و ۱۱۶) آیا پنداشتید که ما شما را بیهوده آفریدیم و شما را به سوی ما برنمی‌گردانند؟ خداوند یك فرمانروایی خلل ناپذیر بر همهٔ کائنات دارد و حق محض است و غیر از او معبودی نیست و مدبّر عرش فرمانروائی است، والاتر از آن است که کار بیهوده از او صادر گردد.

مدار بحث آیهٔ اول گرچه هدف داشتن آفرینش انسان، و ضرورت معاد آن است، ولی استدلالی که برای آن در آیهٔ دوم بیان شده است نشان می‌دهد که مجموع نظام آفرینش هدفی دارد که حتماً به آن خواهد رسید. زیرا خداوند مسلّط بر تمام موجودات می‌باشد و چون حق محض است، کار باطل از او صادر نمی‌گردد و چون نفوذ و فرمانروائی خلل ناپذیر دارد، چیزی مانع تکامل فعل او نخواهد شد. خلاصه، اوصافی که در آیهٔ دوم بیان شده است، هم حاکی از هدف داشتن و به هدف رسیدن جهان است و هم بی‌نیاز بودن خداوند را از هدفی که از ذات او جدا باشد، بیان می‌کند (دقت شود).

جامعترین آیه‌ای که ضرورت معاد قیامت همگانی را، به عنوان نظام غایی جهان آفرینش مانند ضرورت وجود مبدأ به عنوان نظام فاعلی، همانند نظام داخلی همه موجودات بیان می کند، آیه ۵۰ از سوره طه است: «قالَ رَبُّنَا الَّذی اَعطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» گفت پروردگار ما کسی است که دستگاه تکاملی هر موجودی را به او داد و سپس او را به مقصد مخصوص خویش راهنمایی کرد. و چون هر پدیده‌ای که یافت می‌شود، بدون فاعل نخواهد بود و هر فاعلی که هستی او عین ذات او نباشد، نیازمند به فاعل دیگر است، بنابراین رشتهٔ نظام فاعلی باید به مبدئی برسد که هستی محض باشد و آن همان خداوند پرورندهٔ جهان است. و چون لازمهٔ پرورش کامل هر موجودی آن است که خداوند او را به تمام ابزار و لوازم تکاملی مجهز گرداند، پروردگار عالم تمام موجودات را به ابزار رشد و تعالی مجهز ساخت و چون تکامل در پرتو رسیدن به هدف نهایی است که آن هدف نیز موجب کمال حقیقی باشد، پروردگار جهان همهٔ موجودات را به هدف نهایی راهنمایی نموده، در مجموع، نظام هماهنگ را به مقصد نهایی آنها می‌رساند. بنابراین در آیهٔ فوق به تمام نظامهای سه‌گانه اشاره شده است که یکی از آنها نظام غایی تمام موجودات جهان آفرینش است که این همان قیامت همگانی عالم خلقت می‌باشد.

نکاتی که در برهان حکمت مطرح است:

در برهان حکمت، همهٔ نکات اثباتی برهان حرکت موجود است، به اضافه اینکه قلمرو و نفوذ برهان حکمت تمام موجودات جهان آفرینش، خواه مادی سیال و خواه مجرد ثابت را در بر می‌گیرد؛ زیرا حرکت و پویایی که از ویژگیهای مادیات است در این برهان مطرح نیست بلکه اصل هدف داشتن و کمالیابی در اثر رسیدن به هدف، مدار استدلال است.

دلیل سوم: برهان رحمت

«پروردگار کمال هر موجودی را به او عطا می‌کند»

یکی از اوصاف برجستهٔ پروردگار جهان، رحمت اوست. رحمت خداوند به معنای یك صفت عاطفی و انفعالی نیست، بلکه به معنی رفع نیاز هر نیازمند و اعطای کمال شایسته به هر موجود آماده و لایق می‌باشد. و چون انسان استعداد زندگی سعادتمندانه ابدی را دارد، به همین جهت همواره در امید و آرزوی آن بسر می‌برد. لازمهٔ رحمت بی‌کران خداوند آن است که این کمال شایسته را به انسان که مستعد دریافت آن است عطا کند و چون خداوند قادر محض و مالك مطلق است اراده او در تحقق بخشیدن به این رحمت، نفوذی خلل ناپذیر دارد. یعنی چیزی مانع اراده یا تحقق یافتن بر او که همان رحمت است نخواهد بود، بنابراین برای انسان زندگی جاودانه و ابدی در پیش است. قرآن کریم این برهان را چنین بیان می‌کند: «قُلْ لِمَنْ ما فِی السَّمٰواتِ وَالاَرضِ ،

قُلْ لِلّٰهِ، كَتَبَ عَلىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ اِلىٰ يَوم القِيٰمَةِ لاٰ رَيبَ فيهِ» (انعام /۱۲) بپرس آنچه در آسمانها و زمین است از آن کیست؟ بگو: از آن خدا است، خداوند بر خودش رحمت را ثبت و لازم نموده است که همهٔ شما را برای قیامت جمع کند و تردیدی در تحقق آن میعادگاه نیست.

این آیه ضرورت معاد و قطعی بودن قیامت را به رحیم بودن خداوند استناد داده است. یعنی خداوند رحیم موجود آماده را به کمال لایق خود می‌رساند و آن کمال را، به مستعد عطا می‌نماید و تحقق بخشیدن به این رحمت را نیز لازم دانسته، چنانکه فرموده است: «كَتَبَ علی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» یعنی بر خودش رحمت را ثبت و حتمی کرده است و در نتیجه هم عمل براساس این رحمت یقینی است و هم تحقق یافتن مقتضای آن که وقوع قیامت باشد، قطعی است، زیرا مانعی در راه آن متصور نمی‌باشد و همین پیوند ناگسستنی بین رحمت خداوند و ضرورت قیامت در سورهٔ فاتحة الکتاب، چنین بیان شده است: «اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ العالَمينَ ـ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ ـ مالِكِ يَوْمِ الدّينِ» یعنی رحمت بیکران پروردگار موجب تحققِ روز پاداش خواهد بود که تنها مالك آن روز خداوند است.

اگر بخوبی دقت شود، الوهیت خداوند مقتضی ضرورت معاد خواهد بود، چنانکه مقتضی ضرورت توحید و نفی شریك و نیز مقتضی ضرورت وحی و نبوّت می باشد. یعنی حقیقت هستی که همان ذات پاك و بیچون خداوند است، دلیل قاطع اصول سه گانهٔ «توحید و نبوت و معاد» خواهد بود و اگر معرفت به آن ذات به طور صحیح و کامل حاصل شود، شناخت و تصدیق اصول سه گانه محقق می‌شود و اگر نسبت به آنها تردید یا انکاری مشاهده شود در اثر عدم معرفت صحیح نسبت به اصل ذات خداوند است. لذا قرآن کریم دربارهٔ هر یك از منکران توحید و نبوت و معاد می گوید آنان خداوند را به درستی نشناختند. مثلاً دربارهٔ مشرکان چنین آمده: «ما قَدَرُوااللّٰهَ حَقَّ قَدْرِه اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزيزٌ» (حج /۷۴) خداوند را آنطور که باید نشناختند..

دربارهٔ منکران نبوت پیامبر (ص) چنین آمده: «وَ ما قَدَرُوااللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ اِذْ قالُوا ما اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلىٰ بَشَرٍ مِن شَيْءٍ» (انعام /۹۱). یعنی: و خدا را آنطور که باید نشناختند که گفتند: خداوند چیزی بر بشر نازل نکرده است.

دربارهٔ منکران توحید و معاد نیز چنین آمده:

«وَ ما قَدَرُوااللّٰهَ حَقَّ قَدْرِه وَالاَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَومَ القِيٰمَةِ وَالسَّمٰواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالىٰ عَمّا يُشْرِكُونَ» (زمر /۶۷). یعنی: و خدا را آنطور که باید نشناختند، با آن که تمام زمین در روز قیامت در قبضهٔ (قدرت) اوست و آسمانها نیز به دست قدرت او در نور دیده است، پیراسته و والا باد خداوند از آنچه شریك وی قرار می‌دهند.

خلاصه آنکه عدم شناخت کامل خداوند موجب سرگردانی در وادی شرك و الحاد و انکار معاد خواهد بود، همان‌طوری که شناخت کامل خداوند و تصدیق درست به وجود او، توحید را نیز در بر

خواهد داشت «وَ كَمالُ التَّصدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ اوّل).

چنانکه معرفت صحیح خداوند اعتراف به معاد را نیز همراه خواهد داشت؟ «اَللّٰهُ لاٰ اِلٰهَ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لاٰرَيْبَ فيهِ...» (نساء /۸۷) که در این آیه جریان معاد را مرتب بر اصل توحید و یگانگی خداوند دانسته، یعنی الوهیت مقتضی تشکیل قیامت و روز جزا است.

نکاتی که در برهان رحمت مطرح است:

تمام نکات اثباتی که در برهان حکمت موجود بود در این برهان نیز مطرح است و اختصاصی به جهان سیال طبیعت ندارد، بلکه سراسر آفرینش را شامل خواهد شد، یعنی تمام موجودات ممکن همان‌طوری که مبدأ فاعلی دارند که به استناد آن پدید می‌آیند، مبدأ غایی نیز دارند که به استناد آن کامل خواهند بود.

هر گونه ادعایی که در قرآن کریم راجع به حشر آسمانها و زمین یا حیوانات و مانند آن مشاهده می‌شود، با برهان حکمت و همچنین با برهان رحمت و در خصوص بخش مادی آنها با برهان حرکت نیز قابل اثبات است.

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الاَرْضُ غَيْرَ الاَرْضِ وَالسَّمٰوٰاتُ وَ برزوا لِلّٰهِ الْوٰاحِدِ الْقَهّٰارِ» (ابراهیم /۴۸).
روزی که زمین به غیر زمین تبدیل شود و آسمانها (نیز به غیر آسمانها تبدیل شود) و (مردم) در پیشگاه خداوند واحد قهار بارز و آشکار شوند.

«وَالاَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيٰمَةِ وَ السَّمواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمينِه» (زمر /۶۷).

دربارهٔ حشر حیوانات چنین آمده: «وَ مٰا مِنْ دَابَّةٍ فِى الاَرْضِ وَ لاٰ طٰائِرٍ يَطيرُ بِجَنٰاحَيْهِ اِلاّٰ اُمَمٌ اَمْثٰالُكُم مٰا فَرَّطْنٰا فِى الْكِتٰابِ مِنْ شَىْءٍ ثُمَّ اِلَى رَبِّهِم يُحْشَرُونَ» (انعام /۳۷). هیچ جنبنده ای در زمین و همچنین هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند جز امتهایی مانند شما نیستند و ما چیزی از این امور را در کتاب فرو گذار نکردیم و همه اینها به سوی پروردگارشان محشور می‌شوند. «مٰا مِنْ دٰابَّةٍ اِلاّٰ هُوَ آخِذٌ بِنٰاصِيَتِهٰا اِنَّ رَبّى عَلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ» (هود /۵۶) هیچ جنبنده ای نیست مگر آنکه خداوند پیشانی و زمام آنرا گرفته است، همانا پروردگارم بر راه راست تدبیر می کند.

گرفتن پیشانی و زمام هر موجودی همان هدایت او به هدف است که در اثر پیمودن صراط مستقیم به آن هدف نهایی رهنمون و واصل خواهد شد.

دلیل چهارم: برهان حقیقت

پروردگاری که حق محض است هرگونه باطل را از بین می‌برد.

همان‌طوری که اصـــل تفکر و اندیشیدن هرگز از بشر جدا نمی شود و همواره با او همراه است،

اختلاف و برخورد آراء و اندیشه‌ها و نبرد مکتبها و جنگ ایده‌های هفتاد و دو ملت و «ندیدن حقیقت و ره افسانه زدن»ها و خلاصه درگیری «حق و باطل»ها همچنان بوده و هست و هر کسی مدعی است که هیچ‌گاه هیچ‌کس مانند او از رخ اندیشه نقاب برنداشته است. از طرفی هرگز نمی‌توان همهٔ این افکار را حق دانست چون رویاروی یکدیگرند، با آن که هیچ اندیشه حقی هرگز با اندیشه حق دیگری به نبرد بر نمی‌خیزد، چنانکه همه این نظرات را هم نمی‌توان باطل دانست چون نقیض یکدیگرند و بطلان هر دوی آنها به معنای رفع دو نقیض خواهد بود، که این خود سفسطه و انکار هر واقعیت است.

این حقیقت دان، نه حقند این همه ... نه بکلی گمرهانند این رمه

بنابر این یکی از آنها حق و دیگری باطل است، لیکن تا چهرهٔ واقعی حق روشن نشود چهرهٔ باطل ناپدید نخواهد شد، و دنیا آن صلاحیت را نداشته و ندارد که فقط ظرف ظهور حق به طور کامل شود و دیگر هیچ باطلی را در آن راه نباشد، چه در این صورت دیگر جایی برای تکلیف و آزمایش وجود نخواهد داشت. پس چون اختلاف بین حق و باطل در جهان آفرینش مشهود است و حل آن اختلاف نیز ضروری است و دنیا شایستهٔ ظهور حقیقت و برطرف شدن هرگونه باطل و خاتمه یافتن هرگونه اختلاف نخواهد بود، بنابراین موقفی لازم است که در آنجا به عمر باطل در پرتو ظهور کامل حق پایان داده شود و دامنه خلاف و اختلاف کوتاه گردد.

همچنین باید به اختلاف میان ظاهر و باطن ریاکاران و سالوسگران، و تفاوت درون و بیرون منافقان دو چهره، و دوگانگی قلب و قالب زهد مدارانی که محتاله می نشینند و مکاره می روند، پایان داد. و همینطور باید به جریان کسانی که حقایق را تحریف یا کتمان کرده، فاش نمی‌کنند و نیز دیگر به نیرنگ‌ها و فریبها و در حضور مردم جلوه کردنها و در خلوت کار دیگر کردنها خاتمه داد و این جز با فرا رسیدن روز حقیقت ممکن نیست، زیرا در آن روز باطن هر فردی آشکار و درون هر انسانی هویدا و راز هر شخصی روشن و گوهر هر کسی ظاهر خواهد شد.

قرآن کریم قیامت را به منظور ظهور کامل حق ضروری می‌داند تا جا برای هیچ‌گونه باطل و خلاف و نفاق و تحریف و کتمان و فریب نباشد. «ذٰلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ مَآباً» (نباء /۳۹)، آن روز حق است، یعنی هستی آن روز را ظهور حقیقت تشکیل می‌دهد، پس هر کس خواهد، به سوی پروردگار خویش بازگشتی اتخاذ نماید «يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللّٰهُ دينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبينُ» (نور /۲۵)، در آن روز خداوند، دین حق آنان را تمام و کمال به آنها می‌پردازد و آگاه می‌شوند که خداوند حق محض و حقیقت آشکار است.

«اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فيما كُنْتُمْ فيهِ تَخْتَلِفُونَ» (حج / ۶۹). خداوند در قیامت در بارهٔ آنچه اختلاف داشتید میان شما حکم خواهد نمود یعنی «الله» که عین حق است آنچنان ظهوری خواهد داشت که به تمام اختلافها پایان داده می‌شود و موردی برای اختلاف بین حق و باطل

نمی‌ماند.

«یَوْمَ تُبْلَی السَّرٰائِرُ» (طارق / ۹). قیامت روزی است که باطنها و رازها آشکار خواهد شد. «وَلاٰ یَکْتُمُونَ اللّٰهَ حَدیثاً» در قیامت هیچ کس نمی‌تواند سخنی را از خداوند پوشیده بدارد و همان طوری که هر چه در نهاد زمین است بیرون می‌آید: «وَاَخْرَجَتِ الاَرْضُ اَثْقٰالَهٰا» (زلزال / ۲) هر چه هم در زمینهٔ زندگی افراد بوده آشکار می‌گردد.

و آنچنان حق در قیامت ظهور کامل دارد که منکران معاد در آن روز می‌گویند: «رَبَّنٰا اَبْصَرْنٰا وَسَمِعْنٰا فَارْجِعْنٰا نَعْمَلْ صٰالِحاً اِنّٰا مُوقِنُونَ» (سجده / ۱۲) پروردگارا ما دیدیم و شنیدیم ما را برگردان تا کار شایسته انجام دهیم، زیرا یقین پیدا کرده ایم. و نیز حقیقت به طوری واضح می‌شود که نه تنها هر جهلی به علم مبدل می‌گردد، بلکه تمام غفلتها نیز برطرف می‌شود و انسان هر واقعیتی را بدون پرده می‌بیند: «لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هٰذٰا فَکَشَفْنٰا عَنْكَ غِطٰائَكَ فَبَصَرُكَ الْیَوْمَ حَدیدٌ» (ق / ۲۲) یعنی آنچه روز قیامت مشهود می‌گردد قبلاً وجود داشته است و انسان از آن غافل بوده است و چون پردهٔ غفلت از روی انسان برداشته شد چشم او در آن روز تیزبین و درون نگر می‌شود. لذا هم به اسرار نهفته دیگران پی می‌برد و هم مانند دیگران از باطن پوشیدهٔ خویش آگاه می‌گردد. چه اینکه در بارهٔ کل جهان هستی نیز در آن روز ابهامی راه ندارد، «لاٰ تَخْفٰی مِنْكُمْ خٰافِیَةٌ» (حاقه / ۱۸) هیچ یك از عقاید یا افعال از شما پوشیده نمی‌ماند.

نکاتی که در برهان حقیقت مطرح است:

۱ـ گرچه ره‌آورد پیامبران به نوبهٔ خود در بیان حق و طرد باطل و حل اختلاف و تهذیب نفس و دو گانگی ظاهر و باطن، تأثیر بسزائی داشته و دارد. ولی بیان حق غیر از تجلی کامل حقیقت است. از این رو، با وجود آمدن همه پیام‌آوران الهی و رهنمودهای آسمانی باز هم اختلاف فکری بین صاحبنظران مشهود، و نفاق نیز در ریاکاران موجود است. بنابر این برای ظهور کامل حق، روز معینی ضروری خواهد بود و آن قیامت است.

۲ـ چون قیامت مرحلهٔ ظهور کامل حق است آنچه در آن موقف مطرح است، حق خواهد بود، یعنی جریان میزان و سنجش اعمال و جریان صراط و باریکی و تیزی آن و سایر برنامه‌های مقرر آن مرحله با حق انجام می‌گیرد.

مثلاً واحد سنجش و توزین اعمال در آنجا نظیر واحدهایی که با آنها اشیا را در دنیا می‌سنجند نیست، بلکه آن واحد همانا حقیقت است «وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» (اعراف / ۸). یعنی واحد سنجش در آن روز حق است، و اعمال مردم به لحاظ اشتمال بر حقیقت سنجیده می‌شود، هر عملی که سنگین بود یعنی با حقیقت بود، موجب رستگاری خواهد شد و هر چه بی‌وزن، یعنی بدون حقیقت بود، موجب خسران خواهد شد و از این رهگذر است که برای کافرانی که هیچگونه عمل

حق ندارند میزانی برپا نمی‌شود: **«فَحَبِطَتْ اَعْمالُهُمْ فَلا نُقیمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیمَةِ وَزْناً»** (کهف / ۱۰۵). اعمال آنان باطل شد، پس برای آنها سنجشی برپا نخواهیم کرد، چنانکه دلهای آنان نیز تهی خواهد بود: **«اَفْئِدَتُهُمْ هَواءٌ»** (ابراهیم / ۴۳) زیرا آنچه پنداشتند توهّمی بیش نبود.

تمام نکات اثباتی که در براهین حرکت و حکمت و رحمت بیان شد در این برهان نیز با سبک مخصوص به خودش جاری می‌شود. گذشته از آنکه هم، درون هر فردی آشکار می‌گردد و هم، هر فردی به مقدار درجهٔ وجودیش به حقایق موجودات جسمانی و غیر جسمانی آگاه می‌شود. موجودات مجرد و غیر مادی نیز ظهور و تجلی بیشتری خواهند داشت، و چون روز بروز حق محض است، سراب بودن همهٔ پندارهای باطل روشن می‌شود و نیز بی‌اثر بودن علل و اسبابی که دستاویز منکران مبدأ بود آشکار می‌گردد. **«وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْاَسْبابُ»** (بقره / ۱۶۶) دستشان از همه جا کوتاه شد.

دلیل پنجم: برهان عدالت

«پروردگار بهر کاری پاداش یا کیفر می‌دهد.»

گرچه پیامبران الهی در هدایت بشر کوشش‌ها کرده و در تهذیب جامعهٔ انسانی مجاهدتها نموده‌اند، ولی به اصلاح همگان توفیق نیافتند و ریشهٔ ستم و دست تجاوز بکلی قطع نشد. بلکه همواره در قبال راد مردان پارسا و وارستگان پاکدامن، گروهی به شرارت پرداخته، دست به خونریزی و دامن به آلودگی و دل به تبهکاری زده‌اند و در دنیا پاکان به پاداش خیر نرسیده‌اند و نمی‌رسند و تبهکاران هم به کیفر تلخ گرفتار نیامده‌اند و نمی‌آیند و اگر روزی برای رسیدگی و داوری بین آنان در جهان هستی نباشد، لازمه‌اش برابری ظلم و عدل است و این برابری ناموزون هرگز با عدل الهی و نظام احسن عالم سازگار نخواهد بود و با توجه به اینکه جزا دادن به اعمال از راه تناسخ ممکن نیست، زیرا تناسخ ممتنع است، بنابر این جایگاهی که در آن به عمل هر فردی رسیدگی و به آن جزا داده شود لازم و تخلف‌ناپذیر خواهد بود.

قرآن کریم معاد را به منظور حسابرسی و مجازات ضروری می‌داند و چنین می‌گوید: **«اَمْ نَجْعَلُ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ»** (ص / ۲۷) آیا مؤمنانی را که رفتار شایسته انجام دادند، مانند تبهکاران در زمین، و یا پرهیزکاران را، مانند فاجران قرار می‌دهیم. یعنی آیا هر دو گروه با مردن نابود می‌شوند و حساب و جزایی برای هیچکدام نیست؟ **«اَمْ حَسِبَ الَّذینَ اجْتَرَحُوا السَّیِّئاتِ اَنْ نَجْعَلَهُمْ کَالَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواءً مَحْیاهُمْ وَ مَماتُهُمْ ساءَ ما یَحْکُمُونَ ـ وَخَلَقَ اللّهُ السَّمواتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ وَهُمْ لایُظْلَمُونَ»** (جاثیه / ۲۱ـ۲۰) آیا تبهکاران پنداشتند که ما آنها را مانند مؤمنانی که اعمال خیر انجام داده‌اند قرار می‌دهیم، که زندگی و مرگ آنان با هم برابر

باشد، این پندار حکم ناصواب و بدی است؛ و خداوند آسمانها و زمین را همراه با حقیقت آفرید تا هر انسانی بدون آنکه به وی ستم شود به جزای کردار خویش برسد.

«اَفَمَنْ کٰانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کٰانَ فٰاسِقاً لایَسْتَوُونَ» (سجده / ۱۸) آیا مؤمن همانند فاسق و تبهکار خواهد بود؟ هرگز با هم برابر نیستند. چون روز حسابرسی و مجازات در پیش است و آنان از یکدیگر جدا می‌شوند و هر کسی به پاداش شیرین یا کیفر تلخ کردار خود خواهد رسید.

«وَ امْتٰازُوا الْیَوْمَ اَیُّهَا الْمُجْرِمُونَ» (یس / ۵۹) در آن روز به گنهکاران خطاب می‌شود که جدا شوید و فاصله بگیرید، از این رو قیامت را روز ـ فصل ـ یعنی جدایی می‌نامند و در آن روز همهٔ مردم زنده می‌شوند و هر کدام رفتار خاص خویش را می‌بینند: **«فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ»** (زلزال /۷ـ۸) هر کس به وزن ذره ای نیکی کند در آن روز آن را می‌بیند و هر کس به وزن ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید.

«وذٰلِكَ یَوْمٌ یَجْمَعُ‌اللّهُ فیهِ الْاَوَّلینَ وَالْأُخَرینَ لِنِقٰاشِ الْحِسٰابِ وَجَزٰاءِ الْاَعْمٰالِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۲) قیامت روزی است که خداوند تمام افراد گذشته و آینده را برای حسابرسی و مجازات جمع می‌کند.

نکاتی که در برهان عدالت مطرح است:

۱ـ باید توجه داشت که هر برهانی به اندازهٔ حد وسط آن برهان نتیجه می‌دهد و چون حد وسط در این برهان عدل الهی است و آن هم در قلمرو خدا و حسابرسی محصور است. بنابر این مقدار نفوذ و کاربرد این برهان، همان مواردی است که قانونهای قراردادی و تکلیفها و امر و نهی‌های الهی، به نام دین در آن نافذ است، و در کل جهان طبیعت یا مراحل بالاتر از ماده و تکامل که موردی برای عصیان و تبهکاری نمی‌باشد، جایی برای اجرای این برهان نخواهد بود، آری عدل الهی به معنای ظهور حق و إعمال حقیقت گسترده، شامل کل جهان آفرینش خواهد شد. لیکن این همان برهان حقیقت است که به عنوان چهارمین دلیل معاد بیان شد، نه برهان عدالت که در حوزه تشریع و تکلیف جاری است.

۲ـ عدالت خداوند، گرچه صفت فعل اوست نه صفت ذات، ولی در اثر استناد به قدرت لایزال هرگز تخلف‌پذیر نیست. یعنی همان طوریکه ممکن نیست خداوند عدالت را رعایت نکند: **«وَنَضَعُ الْمَوٰازینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ فَلاٰ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً»** (انبیا / ۴۷) یعنی ترازوهای عدل را می نهیم و به هیچکس ذره‌ای ستم نمی‌شود.

ممکن هم نیست چیزی یا کسی مانع اجرای عدل او گردد و در نتیجه معاد که میعاد عدل خدا و جای مجازات عادلانه پروردگار است، موجود نشود یا شخص خاص و گروه معینی بتواند در آن روز از احضار سر باز زند و با سرپیچی و طغیان حضور پیدا نکند. بلکه هم اصل معاد ضروری

است و هم نسبت به تمام افراد و گروهها و اُمتها تحقق آن قطعی خواهد بود، لذا تعبیر قرآن کریم از آن روز به عنوان **«لاٰ رَیبَ فیهِ»** است یعنی هرگز در وقوع آن شکی نیست. **«اِنَّ ما تُوعَدُونَ لاٰتٍ وَمٰا اَنْتُمْ بِمُعْجِزینَ»** (انعام / ۱۳۴) میعاد همهٔ شما آمدنی و قطعی است و هیچ کدام از قلمرو قدرت بر احضار، خارج نخواهید بود.

دلیل ششم: تجرد روح انسان
«حقیقت انسان هرگز از بین نمی‌رود و نابود نمی‌شود.»

انسان به استناد آنکه خویشتن را با علم حضوری می‌یابد و اشیای دیگر را از راه اندیشه و تفکر ادراک می‌کند، دارای حقیقتی مجرد و غیر مادی است، به نام روح؛ که هرگز احکام ماده و قوانین مادی در آن راه ندارد و مرگ ونابودی نیز که از آثار و لوازم ماده است در حریم روح مجرد رخنه نمی‌کند. بنابر این مرگ انسان جز رهایی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به عالم دیگر نخواهد بود، و معاد به معنی زنده نمودن روح نیست، بلکه به معنی تعلق جدید همان روح زنده به بدن می‌باشد. و چون جریان تجرد روح در تبیین معاد سهم بسزایی دارد و طرح فلسفی آن در این بحث گرچه سودمند است ولی میسور نیست، لذا در بیان آن به ذکر شواهد قرآنی بسنده می‌کنیم:

انسان در قرآن

قرآن کریم هدف والای رسالت پیامبران را تهذیب نفس و تزکیهٔ جان انسان می‌داند (جمعه/ ۲)، و این مهم جز با شناخت روح میسر نیست، زیرا بدون معرفت نفس چگونه می‌توان در تهذیب آن کوشید و در تزکیهٔ آن مجاهدت ورزید.

بنابراین نمی‌توان پذیرفت که این کتاب که مبین تمام معارف بشری است، در باب معرفت روح، ساکت بوده و چیزی روشن در این زمینه نیاورده باشد. زیرا اگر انسان خود را نشناخت چگونه می‌تواند جهان خارج از خود را بشناسد و اگر قرآن انسان را به خودش معرفی نکرده باشد، چگونه می‌تواند جهان هستی را به وی بشناساند. به همین جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود: **«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»**: هر کس خود را شناخت خداوند خویش را هم شناخته است. و فرمود: **«اَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِهِ اَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ»**: هر کس خود را بهتر بشناسد پروردگار خویش را بهتر شناخته است. چه اینکه هرکس خدا را فراموش کند خود را نیز فراموش خواهد کرد. **«نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰاهم اَنْفُسَهم»** (حشر / ۱۹): خدا را فراموش کردند خداوند هم آنها را از یاد خودشان برد.

وقتی از پیامبر اکرم (ص) در بارهٔ روح پرسش کردند، وحی آسمانی چنین پاسخ داد که: روح از سنخ امر خداوند است: **«وَیسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرّوُحِ مِنْ اَمْرِ رَبّی»** (اسرا / ۸۵).

و قرآن امر پروردگار را از عالم ملکوت، یعنی از جنبهٔ پیوند و ارتباط هر موجودی به خداوند

جهان می‌داند، و آن را منزه از زمان و برتر از تدریج معرفی می کند. «وَمٰا اَمْرُنٰا اِلاّٰ وٰاحِدَةٌ» (قمر/ ۵۰): امر ما یکی بیش نیست. و تحقق آن را به مجرد ارادهٔ پروردگار می‌داند، بدون دخالت چیز دیگر و بدون توقف بر شرایط مادی و اسباب استعدادی و مانند آن. «اِنَّمٰا اَمْرُهُ اِذٰا اَرٰادَ شَیْئاً اَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ فَسُبْحٰانَ الَّذی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» (یس/ ۸۲ ـ ۸۳): تنها معرف امر پروردگار این است که، هرگاه چیزی را اراده کند به آن بگوید، باش، می‌شود. پس خدایی که ملکوت و جنبهٔ ارتباط تحقق هر چیزی به دست اوست، منزه از هرگونه تدریج و مادّیت و نظایر آن می باشد و به سوی او بازگردانده می‌شوید. این خطاب «کُن» چون تکوینی است نه مانند دیگر خطابهای قراردادی، زمینهٔ پیدایش مخاطب را فراهم می کند، یعنی در خطاب تکوینی مخاطب به مجرد خطاب تحقق پیدا می کند ولی در خطابهای اعتباری تا مخاطب تحقق نیافته باشد، خطاب جدی نخواهد بود.

بنابراین روح، از سنخ امر پروردگار است که تنها ارادهٔ خداوند در پیدایش آن کافی می باشد.

اکنون که نظر قرآن کریم، با شواهد گذشته دربارهٔ روح به طور فشرده معلوم شد، می پردازیم به برخی از دلایل تفصیلی تجرد روح:

۱ ـ «وَلا تَقُولُوا لِمَنْ یُقْتَلُ فی سَبیلِ اللّٰهِ اَمواتٌ بَلْ اَحیاءٌ وَلٰکِنْ لاٰتَشْعُرُونَ» (بقره/ ۱۵۴): دربارهٔ کسانی که در راه خدا کشته شده اند، نگویید مرده اند، بلکه آنان زنده اند، لیکن شما آگاه نیستید.

۲ ـ «وَلاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلُوا فی سَبیلِ اللّٰهِ اَمْوٰاتاً بَلْ اَحْیٰاءٌ عِنْدَ رَبِّهِم یُرْزَقُونَ» (آل عمران/ ۱۶۹): نپندارید کسانی که در راه خدا کشته شدند مردگانند، بلکه آنها در پیشگاه خداوندشان زنده اند و از روزی برخوردار می باشند.

بنابراین ارواح شهدا زنده اند و هرگز از بین نمی‌روند، و این معنی جز با تجرد ارواح آنان سازگار نیست، زیرا اگر تمام ذرات پیکر شهید به کام نابودی فرو رود و چیزی از او باقی نماند، باز روح ملکوتی او زنده و از رزق خالص برخوردار است. و نمی توان گفت که ارواح شهدا مجردند و با مرگ از بین نمی‌روند ولی ارواح دیگران مادی بوده و با مردن از بین می‌روند، زیرا از جمله ارواح آن «دیگران» ارواح پاك انبیا و اولیای الهی است که از ارواح شهدای معمولی بالاترند و بدیهی است که آنها هم مجردند و هرگز از بین نمی روند. از طرف دیگر اگر روح در ذات و سرشت خود مجرد نباشد، چگونه با شهادت مجرد می شود و اگر احتمال آن داده شود که: ارواح شهدا مادی بوده و در حضور پروردگار خویش روزی دریافت می کنند، لازمه اش آن است که آن حضور هم یك حضور مادی باشد و در آن صورت مشکل دیگری پیش می آید که بحث پیرامون آن از حوصله این بحث خارج است.

۳ ـ «وَمِن وَرٰائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰی یَومِ یُبْعَثُونَ» (مؤمنون/ ۱۰۰) یعنی افرادی که در آستانهٔ مرگ

قرار گرفته‌اند، در پیش روی خویش عالم برزخ و واسطهٔ میان دنیا و آخرت دارند، که تا روز برانگیخته شدن ادامه دارد و این انتقال جز با تجرد روح قابل توجیه نیست. زیرا هر فردی در هر حالت که بمیرد خواه چیزی از ذرات پیکرش بماند یا نماند، او به عالم برزخ منتقل خواهد شد و برزخ که از آن به عالم قبر نیز تعبیر می‌شود، زندگی متوسط بین دو عالم می‌باشد و مرگ یك مرز عدمی بین دنیا و آخرت نیست که انسان با مردن معدوم و سپس در معاد زنده شود.

۴ ـ «وَقالُوا ءَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ ءَ إِنّا لَفی خَلْقٍ جَدیدٍ بَلْ هُم بِلِقاءِ رَبِّهِمْ کافِرُونَ قُلْ یَتَوَفّیکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُم تُرْجَعُونَ» (سجده/ ۱۱): منکران قیامت می‌گفتند: بعد از آن که مردیم و در زمین گم و نابود شدیم، آیا دوباره زنده خواهیم شد؟ بلکه آنان به ملاقات پروردگارشان کافرند؛ در جواب بگو: فرشتهٔ مرگ که به همین منظور وکالت یافته شما را توفی می‌کند. یعنی به صورت کامل و تام و تمام برمی‌گیرد. یعنی مرگ در فرهنگ قرآن وفات است، نه فوت. و فرق میان این دو آن است که فوت نابودی و زوال است ولی وفات اخذ تام و انتقال از عالمی به عالم دیگر. چون تمام حقیقت انسان هنگام مرگ در اختیار فرشتگانی قرار می‌گیرد که مأمور توفی و استیفای جان انسان می‌باشند، بنابراین چیزی از حقیقت انسان با مردن از بین نمی‌رود تا نیازی به اعاده آن باشد. بلکه مرگ سیر تازه و سفر جدیدی است که انسان آن را به پایان می‌برد یا به آن متوجه می‌گردد.

«إِلی رَبِّكَ یَوْمَئِذٍ الْمَساقُ» (قیامت/ ۸۳): در هنگام مرگ به سوی پروردگار توسوق و رفتن خواهد بود. «اَلنّاسُ نِیامٌ فَإِذا ماتُوا انْتَبَهُوا» مردم خفتگانی هستند که وقتی می‌میرند بیدار می‌شوند. و چیزی که با سیر تازه و سفر نو و همچنین با بیداری از جهان ماده سازگار است، همان تجرّد روح انسانی است، و کنه انسانی که تمام ذرات پیکر او طعمه حریق شده یا به طرز دیگری از بین رفته است در برزخ نه سیر تازه‌ای دارد و نه بیداری مخصوص، چون برزخ زندگی متوسط بین دنیا و آخرت است و انسان با انتقال از دنیا و ورود به جهان برزخ از جریان گذشت شب و روز و تبدیل یکی از آنها به دیگری و زوال روز به پدید آمدن شب و مانند آن مصون است: «أَیُّ الْجَدیدَیْنِ ظَعَنُوا فیهِ کانَ عَلَیْهِمْ سَرْمَداً» (نهج البلاغه/ خطبه/ ۲۲) یعنی هر کدام از شب و روز که انسان در آن به سوی آخرت کوچ کند، همان بر او سرمدی خواهد شد، دیگر به دنبال شب، روزی نیست و به دنبال روز، شبی نمی‌باشد.

«قَد ظَعَنُوا عَنْها بِأَعْمالِهِمْ إِلَی الْحَیاةِ الدّائِمَةِ وَالدّارِ الْباقِیَةِ کَما قالَ سُبْحانَهُ و تَعالی (کَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعیدُهُ وَعْداً عَلَیْنا إِنّا کُنّا فاعِلینَ)» (نهج البلاغه/ خطبه ۱۱۱): آنان با اعمال خویش از دنیا به سوی زندگی دائمی و سرای جاوید کوچ کرده اند. چنانکه خداوند سبحان فرمود: همان طوری که آفرینش بدوی در اختیار ما بود اعاده آن نیز همین طور است، و این وعده را حتماً انجام می‌دهیم.

۵ ـ انسان تبهکار به مجرد مردن وارد شعله‌های آتش می‌شود، گرچه در امواج دریایی توفنده غرق شود «**مِمّا خَطيئاتِهِمْ اُغْرِقُوا فَاُدْخِلُوا ناراً**» (نوح/ ۲۵) یعنی قوم نوح را در اثر تبهکاریهای ممتد و طغیانهای طولانی به کام طوفان فراگیر غرق کردند و وارد آتش ساختند، و این همان آتش برزخی است که در درون دریای خروشان هم مشتعل است و اگر روح انسانی مجرد نباشد و بعد از رهایی بدن حیات دیگری با نظام خاص نداشته باشد مجالی برای عذاب نخواهد بود، مخصوصاً عذابی که به عنوان آتش برزخی باشد که در درون طوفان هم زبانه می‌زند، همچنین افراد وارسته اگر درون خرمنی از آتش سوخته شوند، به محض مردن و رهایی روح از بدن، وارد بوستانی از بوستانهای بهشت خواهند شد: «**قُتِلَ اَصْحابُ الاُخْدُودِ اَلنّارِ ذاتِ الْوَقُودِ اِذْهُمْ عَلَيْها قُعُودٌ وَهُمْ عَلى ما يَفْعَلُونَ بِالْمُؤمِنينَ شُهُودٌ**» (بروج/ ۴ ـ ۷) گروهی از مؤمنین به ستم طاغوتیان عصر خود در کانالهایی از آتش معذّب و طُعمهٔ شعله‌های آتش شدند و با توجه به این اصل دینی، که مؤمنان پارسا، پس از مرگ به بوستانهای بهشت برزخی منتقل می‌شوند؛ آن گروهی که به آتش ستم طاغیان سوختند، پس از مرگ بدون فاصله وارد باغستانهای بهشت برزخ شده‌اند، و این نشانهٔ تجرد روح و حیات پایدار آن بعد از رهایی از این عالم و انتقالش به جهان دیگر با نظام مخصوص به آن عالم می‌باشد.

۶ ـ ارواح انسانهایی که به مقام شامخ اطمینان به خداوند رسیده‌اند و از گزند هرگونه وسوسهٔ فکری و آسیب هر نوع نوسان روحی و صدمهٔ هر قسم تحیّر و اضطراب درونی مصون شده‌اند، هنگام مرگ و بعد از آن مورد خطاب خاص الهی قرار می‌گیرند و خداوند سبحان به آنان می‌گوید: «ای جانهای آرمیده و مطمئن، به سوی پروردگارتان بازگردید در حالیکه شما از خداوند خشنودید و خدا هم از شما راضی و خشنود است.» «**يا اَيَّتُها النَّفسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعى اِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً**» (فجر/ ۲۷ ـ ۲۸).

چون خداوند از ماده و قوانین مادی منزه و مبراست، بنابراین رجوع به سوی آن ذات بی‌سمت و بی‌سو، رجوعی مادی نخواهد بود و وقتی رجوع به سوی خداوند مادی نباشد رجوع کننده هم که همان روح انسان است، مادی نخواهد بود. و اگر رجوع کننده محکوم قوانین مادی باشد و خود نیز جز ماده چیز دیگری نباشد رجوع و بازگشت او نیز مادی خواهد بود، یعنی حتماً با یك تحول خاص مادی انجام‌پذیر بوده است و با یك نوع دگرگونی مادی تحقق می‌یابد و لازمه این مطلب مادی بودن خداوند است که باید سمت معین و سوی خاص و مانند آن داشته باشد، تا یك شیءِ مادی با رجوع مادی به جهت مادی او بازگشت کند، در حالی که پروردگار از هر گونه رنگ و بوی و جهت و لوازم مادی منزه است.

بنابراین می‌توان از مجرد بودن خداوند پی برد که رجوع به طرف پروردگار مادی نبوده، رجوع کننده به او نیز مجرد است. و همین مطلب را بطور گسترده دربارهٔ همه ارواح و تمام جانها نیز

می‌توان تعمیم داد، زیرا همگان مشمول اصل بازگشت به طرف خداوند هستند،گرچه درجات و مراتب بازگشت آنها به سوی پروردگار یکسان نباشد. «اِنّا لِلّهِ وَ اِنّا اِلَیهِ راجِعُون» (بقره / ۱۵۶): ما از آنِ خداوندیم و به سوی او باز می‌گردیم.

بازگشت آنها به سوی پروردگار یکسان نباشد. «اِنّا لِلّهِ وَ اِنّا اِلَیهِ راجِعُون» (بقره / ۱۵۶): ما از آنِ خداوندیم و به سوی او باز می‌گردیم.

نکاتی که در برهان تجرد روح مطرح است:

۱ـ چون حد وسط در این برهان تجرد روح است و هر برهان چنانکه قبلاً بیان شد به مقدار حد وسط خود نفوذ دارد، بنابراین قلمرو دلالت این برهان ضرورت معاد انسان و هر چیزی است که روح مجرد دارد و غیر آن را شامل نمی‌شود. پس نمی‌توان معاد کل جهان آفرینش یا جهان حرکت و منطقهٔ نفوذ تحول و دگرگونیهای مادی را با این دلیل اثبات کرد، یعنی با این برهان می‌شود ثابت کرد که انسان و هر موجودی که روح مجرد دارد وارد نظام دیگر و جهان دیگر می‌شوند ولی نمی‌توان اثبات نمود که کل نظام موجود به یك نظام خاص دیگری تبدیل می‌شود.

۲ـ چون اساس این برهان تجرد روح است و وجود شیء مجرد به اتکای قدرت لایزال الهی از بین نمی‌رود، بنابراین زندگی انسان پس از رهایی از دنیا قطعی است؛ و این نه تنها به عنوان یك آیندهٔ احتمالی و ممکن، بلکه به عنوان یك آیندهٔ حتمی و ضروری است، و این همان تعبیر عمیق قرآنی است که از قیامت و آینده انسان به عنوان «لاریبَ فیهِ» نام می برد، یعنی هیچ شکی در تحقق قیامت نیست چنانکه در برهانهای گذشته هم معاد به عنوان یك امر قطعی ثابت شد.

۳ـ همان طوری که تجرد روح می‌تواند بیانگر ضرورت معاد و تحقق قیامت باشد، می‌تواند تبیین کنندهٔ آنچه در متون اسلامی به عنوان برزخ و حیات متوسط بین دنیا و آخرت یاد شده است باشد، یعنی برزخ را که خود یك قیامت کوچکی است، می‌توان با تجرد روح توجیه نمود.

۴ـ چون انسان تنها روح مجرد نیست، بلکه ترکیبی است از روح مجرد و رقیقهٔ آن که جسم است، بنابراین در تمام مراحل دنیا و برزخ و قیامت، انسان دارای هر دو جنبه خواهد بود که در حقیقت در هر مرحله مناسب با نظام حاکم برهمان مرحله می باشد، ولی با توجه به این نکته که جنبهٔ جسمانی انسان، تابع جنبهٔ روحانی او خواهد بود، ـ گرچه در دنیا هم بدن تابع روح است، ـ زیرا انسان دارای دو حقیقت است: یکی حقیقت روح و دیگری حقیقت بدن، و نه آنکه اصل انسان را بدن تشکیل می‌دهد، که روح تابع آن باشد، بلکه اصل انسان را روح مجرد او تشکیل می‌دهد و بدن تابع این حقیقت و فرع این اصل است لکن این اصالت روح و تبعیت بدن در قیامت روشنتر و ثابت‌تر خواهد شد. و چون حقیقت انسان ترکیبی است از یك اصل، که روح است و یك فرع که همان بدن اوست، پس وقتی مرگ فرا می رسد، اصل یعنی روح، بدن را رها می کند. لذا بدن فرسوده

می‌شود نه آنکه فرع یعنی بدن در اثر فرسودگی روح را بیرون می‌کند، یعنی ترجمان مرگ این نیست که:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو | گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

بلکه مبین این گفته است که:

در تنگنای بیضه بود جوجه از قصور | پر زد سوی قصور چو شد طائر شرف

یعنی چون روح که اصل است به کمال لایق خود (در هر راهی که انتخاب کرد) رسید، بدن را رها می‌کند و این فرع بی‌اصل رو به فرسودگی می‌نهد، همانند جوجه که با پر در آوردن، جدار محدود و قفسه بستهٔ تخم را می‌شکند و برفراز قصرها پرواز می‌کند و یا میوه‌ای که با رسیدنش شاخه را رها می‌کند، نه آنکه شاخه میوه را از خود جدا نماید.

خلاصه آنکه بدن در همهٔ مراحل زندگی مخصوصاً در قیامت تابع روح و به منزلهٔ فرع است و جان انسان در حقیقت اصل او خواهد بود، لذا هر انسانی در قیامت به صورتی محشور می‌شود که مطابق خصوصیتهای روحی و ویژگیهای درونی او باشد.

دلیل هفتم: اشتیاق به زندگی جاوید

«در نهاد انسان محبت زندگی جاودانه نهفته است.»

هر انسانی در نهاد خویش به وضوح می‌یابد که به حیات جاوید و زندگی دائم عشق می‌ورزد و از هر گونه زوال و نابودی رنج می‌برد و از آن می‌گریزد. او هرگز از اصل زندگی و جاودانه بودن آن ملالی احساس نمی‌کند بلکه ملالتهایی هم که احیاناً پیدا می‌شود از اصل حیات نیست، از رویدادهای ناگواری است که با گذشت آنها و تبدیل به برخورداری از پدیده‌های ملایم، آن ملالها هم برطرف خواهد شد.

پس اصل اشتیاق به زندگی جاوید محبوب نهانی و نهایی هر انسان است و چون در قلمرو تکوین و جهان حقیقت (نه پندار) هیچ چیزی باطل و بیهوده نیست، بنابراین یك زندگی دائم و حیات مصون از مرگ در عالم وجود دارد که اشتیاق به آن در نهاد انسانها آرمیده است و علاقه به آن محبوب درونی و نهایی هر انسان است. زیرا اگر یك چنین حیاتی در جهان آفرینش نمی بود این اشتیاق نهفتهٔ فراگیر که هر انسانی در خویشتن آن را می‌یابد عاطل و بیهوده می‌بود. و چون به حکم: «مٰا جَعَلْنٰا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ» (انبیاء / ۳۴) زندگی جاوید و حیات مصون از مردن در دنیا ممکن نیست و هیچ فردی در این عالم برای همیشه نمی‌ماند، ـ و آنچه به عنوان آب زندگانی نامیده می‌شود، کنایه از احاطه کامل به معارف الهی است، ـ در نتیجه عالمی که مصون از زوال و محفوظ از پدیده مرگ باشد، ـ یعنی وجود قیامت که در آن مرگ راه ندارد، ـ ضروری و قطعی است. (اسفار جلد ۹ صفحه ۲۴۱).

نکاتی که در برهان اشتیاق به زندگی ابدی مطرح است:

۱ـ چون مبدأ این برهان حب بقای جاودانه است، قلمرو نفوذ این دلیل مخصوص انسان و مانند اوست که شوق به زندگی دائمی در نهاد آنان نهفته است. و براین اساس باید عالمی وجود داشته باشد که سراسر آن حیات بوده، و از گزند مرگ مصون باشد و آن عالم همان قیامت است که «اِنَّ الدّارَ الاٰخِرَةَ لَهِیَ الحَیَوٰانُ» (عنکبوت /۶۴) ولی موجودات دیگری که از این حب بقای ابدی برخوردار نیستند و اشتیاق به زندگی جاوید در نهاد آنان تعبیه نشده و یا راهی برای اثبات این علاقه در درون آنها نیست، مشمول این برهان نخواهند بود و نمی توان با این دلیل ضرورت معاد را برای آنها اثبات کرد.

۲ـ برهان حب زندگی ابدی، گاهی از راه وجود رابطهٔ محبّت بین محبّ و محبوب تقریر می‌شود. و بدون وجود خارجی محبوب، محبت در نهاد انسان به عنوان یك اصل طبیعی قرار نمی‌گیرد. و گاهی از این راه که وجود محبتی این چنین حتماً به منظور هدف و غایت خارجی خواهد بود، و فرق بین این دو نوع محبت و تفصیل دربارهٔ آنها از حوصله بحث کنونی بیرون است.

دوم
شبهات منکران معاد

قبل از نقل شبهات منکران و نقد آن لازم است به این نکته توجه شود که انکار مسائل جهان‌بینی یا اشکال در آنها ناشی از قصور شناخت آنهاست. به طور ی که اگر یکی از آنها بخوبی تصور شود و حدود آن کاملاً مشخص گردد، مجالی برای توقف در آن یا نفی آن نخواهد بود، زیرا درك صحیح از یك واقعیت همراه با اقامهٔ برهان برتحقق آن واقعیت است. ولی ممکن است یك مسأله مربوط به جهان بینی درست درك شود، لیکن عامل انکار، جنبهٔ علمی آن مسأله نباشد، بلکه لوازم عملی آن که باعث یك سلسله محدودیتها و کنترل برخی از آزادیهای کاذب می‌شود، موجب نپذیرفتن آن واقعیت باشد.

جریان معاد نیز از این قبیل است زیرا منکران قیامت دلیلی برنفی آن اقامه نکرده اند بلکه فقط از آن به عنوان یك امر شگفت‌آمیز و تعجب بار[1] یاد نموده اند و از این رهگذر وقوع آن را بعید شمرده اند بی‌آنکه به عدم آن یقین داشته باشند، چنانکه دربارهٔ توحید[2] و همچنین وحی و نبوت[3] نیز

۱ـ فَقالَ الْکافِرونَ هذٰا شَیءٌ عَجیبٌ ءَاِذا مِتْنٰا وَ کُنّاتُراباً ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعیدٌ (سوره ق/آیه ۲ و ۳).

۲ـ اَجَعلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهاً واحداً؟ اِنَّ هذا لَشَیءٌ عُجٰابٌ (سوره ص/آیه ۵).

۳ـ وَ عَجِبُوا اَنْ جاءَهم مُنذِرٌمِنهُم (سوره ص / آیه ۵).

در حدّ تعجب و شگفتی ماندند و به همین جهت آنها را نپذیرفتند، بی‌آنکه در هیچ یك از این موارد یقین به عدم آنها داشته باشند **«وَ قالُوا ما هِیَ اِلاّحَیاتُنَا الدُّنیا نَمُوتُ وَنَحیا وَ ما یُهْلِکُنا اِلاّ الدَّهرُ وما لَهُمْ بِذٰلِكَ مِن عِلمٍ اِنْ هُم اِلاّ یَظُنُّونَ»** (جاثیه / ۲۴) گفتند غیر از زندگی دنیا که می‌میریم و زنده می‌شویم چیزی نیست و ما را جز روزگار چیزی از بین نمی‌برد، آنان به این مطلب علم ندارند، بلکه فقط گمان می‌برند.

«وَ اِذا قِیلَ اِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌ وَ السّاعَةُ لارَیبَ فیها قلتُمْ ما نَدْری مَا السّاعَةُ اِنْ نَظُنُّ اِلاّ ظَنّاً و ما نَحْنُ بِمُستَیقِنینَ» (جاثیه / ۳۲) هنگامی که گفته شود وعدهٔ خدا ثابت است و شکی در قیامت نیست می‌گویند: نمی‌دانیم قیامت چیست ما فقط گمانی می‌بریم و ما یقین به وقوع آن نداریم. و نشانه آنکه انکار معاد، در اثر عدم درك صحیح معنای آن است، این است که وقتی خواستند استدلال کنند، گفتند اگر معاد حق است و زندگی پس از مرگ درست است پدران ما را که مرده اند بیاورید، **«وَ اِذا تُتْلی عَلَیهِم آیاتُنا بَیِّناتٍ ما کانَ حُجَّتَهُم اِلاّ اَن قالُوا اُئْتُوا بِآبائِنا اِنْ کُنْتُم صادِقینَ»** (جاثیه / ۲۵) منکران معاد پنداشتند که قیامت در همین دنیا است و یا نظام آن عین نظام حاکم در دنیا است، بدون هیچ تفاوتی بین دنیا و آخرت[1] از این رو گفتند اگر معاد حق است، چرا نیاکان ما برنمی‌گردند و دوباره زنده نمی‌شوند؟ امّا قرآن کریم ضمن تحلیل عمیق از قیامت و تبیین نظام حاکم در آن جهان به قدرت لایزال الهی تکیه می‌کند (احقاف / ۳۳) و می‌گوید که زنده کردن مرده‌ها پس از مرگ هیچ امتناعی ندارد، بلکه از اِحیای ابتدایی آنها آسانتر است[2]. اگرچه در برابر قدرت نامحدود خداوند تمام اشیا یکسانند و از این جهت بین آسانها و دشوارها هیچگونه تفاوتی نیست، زیرا همان طور که علم نامحدود خدا به همهٔ حقایق یکسان احاطه دارد و این طور نیست که به بعضی از آنها آسانتر از برخی دیگر آگاه شود، به عبارت دیگر علم نظری و بدیهی برای خداوند یکنواخت است زیرا در حضور همگانی اشیاء اینگونه مفاهیم راه ندارد، در قدرت بیکران خدا نیز سهلی و سختی را راهی نیست، لذا اگر در بعضی از آیات جریان معاد اشیا را آسانتر از جریان بدوی آنها می‌داند، به زبان مردم و برای فهماندن مطلب به مردم است نه آنکه واقعاً اعاده، آسانتر از احیای بدوی آنها باشد بلکه هر دو در برابر قدرت نامحدود حق، یکسان و سهل و آسان خواهند بود. برای همین نکته است که قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند بالاتر از آن است که اشیا در برابر او فرق کنند و چیزی برای وی آسانتر از چیز دیگری باشد، بلکه اینگونه پاسخها به عنوان جدال احسن است».

با توجه به آنچه گذشت این شبههٔ منکران معاد که احیای مجدد و زنده کردن بدنهایی را که تمام

۱ـ وَنُنْشِئَکُمْ فیما لاتَعْلَمُونَ (سوره واقعه / آیه ۶۱).

۲ـ وَ هُوَ الّذی یَبدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعیدُهُ وَ هُوَاَهْوَنُ عَلَیْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الاَعْلی (سوره روم / آیه ۲۷).

اجزای آنها پراکنده شده است، بعید و عجیب می شمارند؛ هیچ موردی ندارد. از این رو قرآن کریم بعد از آن که به این گونه شبهه های واهی پاسخ قاطع می دهد می گوید: عامل انکار ملحدان شبههٔ علمی آنها نیست، بلکه انگیزهٔ انکار، شهوت عملی و بی بند و باری است که مانع پذیرش معاد و مانع ایمان به روز حساب و مجازات می شود: «أَيَحْسَبُ الانسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ بَلٰى قادِرِينَ عَلٰى اَنْ نُسَوِّيَ بَنٰانَهُ بَلْ يُرِيدُ الانسانُ لِيَفْجُرَ اَمٰامَهُ يَسْئَلُ اَيّانَ يَوْمُ القِيامَةِ» (قیامت /۳ـ۶)

آیا انسان می پندارد که ما استخوانهای او را جمع نمی کنیم؟ آری ما می توانیم سرانگشتان ظریف او را که از خطوط خاص و پیچیدگیهای مخصوص تشکیل شده است، بپردازیم. پس شبهه ناتوانی برانجام معاد مورد ندارد، بلکه این انسان منکر قیامت است که می خواهد تبهکارانه زندگی کند و عاملی برای توجیه تبهکاری های خود فراهم سازد و آن عامل همانا انکار عالم پس از مرگ و نفی روز حساب و جزاست. چه اینکه انکار توحید از سوی بعضی از مشرکان عاملی جز طغیان درونی و خود کامگی آنها نداشته و ندارد: «وَ جَحَدُوابِها وَاسْتَيْقَنَتْهٰا اَنفُسُهُم ظُلْماً و عُلُوّاً» (نمل /۱۴) معارف و آیات روشن خداوند را انکار کردند در حالی که به آنها یقین داشتند و انگیزهٔ این انکار ستمگری و افزون طلبی آنها بود. برای اصلاح اینگونه انگیزه ها و پدیده های درونی باید از حکمت عملی استمداد نمود تا با تهذیب نفس و تزکیه جان از رذایل اخلاقی، موانع پذیرش اصول اسلامی و انسانی برطرف شود.

خلاصه آنکه اگر دربارهٔ ادلهٔ ضرورت معاد درست دقت شود نه تنها وجود قیامت را بخوبی اثبات می‌کنند، بلکه هرگونه شبهه و انتقادی را نیز حل خواهد کرد. مثلاً جریان خلود و ابدی بودن آن عالم و اینکه چرا با یك سلسله اعمال محدود و موقت، انسان به جزای ابدی می رسد و چطور سعادتمندان آن جهان از زندگی دائمی همسان و یکنواخت خسته نمی شوند و سؤالهایی مانند آن را با تحلیل برهان حرکت و انکه پایان حرکت جهان ثبات است نه سکون و اینکه اعتقاد به معارف الهی موجب تکامل روح مجرد خواهد شد می توان پاسخ داد. و نیز مشکلاتی مانند این که بدن در آن عالم کاملاً تابع روح است بیش از آن مقداری که در این جهان از روا تبعیت می کند، و اینکه نظام حاکم برآن عالم غیر از نظام حاکم براین جهان است، گرچه افراد آن عالم همین افراد خواهند بود، بخوبی قابل حل است. اکنون برای آنکه روشن شود که نظام حاکم در قیامت غیر از نظام حاکم در دنیا است، به بیان پاره ای از قوانین آن عالم می پردازیم، تا امتیاز آن با قوانین این جهان معلوم شود و قهراً هر شبهه‌ای که براساس مقایسهٔ آخرت با دنیا است برطرف گردد.

نظام زندگی انسان در قیامت فردی است نه اجتماعی:

انسان در دنیا دارای زندگی اجتماعی است و چنانکه در مسأله وحی و نبوت و ضرورت رسالت پیامبران به تفصیل بیان شد، زیستن به صورت فردی دشوار یا ممتنع است ولی زندگی انسان در

قیامت فردی است نه اجتماعی، یعنی هر فردی به تمام نیازمندیهای خویش که فرآورده های دنیایی اوست، دسترسی دارد[۱] و در هیچ امری به دیگری نیاز ندارد، زیرا تمام لوازم زندگی و امکانات آن از مسکن و خوراك و پوشاك و دیگر شؤون لازم آماده است و حاجتی به تحصیل آن نیست. از این رو، نه مسائل خانوادگی از قبیل: تولید و مانند آن مطرح است و نه امور اجتماعی از قبیل تعاون و توزیع کار و مبادلات و معاملات مطرح می شود و نه دست یازیدن به اسباب و علل عادی برای نیل به اهداف و رسیدن به مقاصد لازم است. زیرا هر مقصودی از پیش تهیه و هر مقصدی قبلاً تأمین شده است[۲] چون دنیا جایگاه عمل و کوشش و آخرت عالم جزا و آرامش است.

اگر بار خار است خود کشته‌ای وگر پرنیان است خود رشته‌ای

قرآن کریم دربارهٔ نفی زندگی اجتماعی و نیز راجع به نفی پیوند نسبی و قطع ارتباط سببی چنین می گوید: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادیٰ کَما خَلَقْناکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ» (انعام /۹۴) شما تنها آمدید همانطوریکه هنگام آفرینش و میلادتان در دنیا تنها بودید و هیچ متاعی را به همراه نیاوردید. «وَکُلُّهُمْ آتیهِ یَوْمَ الْقِیامَةِ فَرْداً» (مریم /۹۵) هر کدام از آنها در قیامت تنها می آید. یعنی در حالی که جمعند، تنها و فردند و با اینکه همه حضور دارند، هرکدام از دیگری جدا و از دیگران گسسته است. به طوری که نه او مسؤول آنهاست و نه آنها مسؤولیت او را به عهده دارند، نه او بار دیگران را می برد و نه آنها بار گران او را حمل می کنند: «وَلاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ اُخْریٰ» (انعام /۱۶۴). چون قیامت، هم روز جمع است و هم روز فصل، لذا همگان حاضرند ولی از یکدیگر جدایند. «فَاِذا نُفِخَ فِی الصُّورِ فَلاٰ اَنْسابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ» (مؤمنون /۱۰۱). هنگامی که طلیعهٔ قیامت ظاهر شود، هیچ گونه پیوند نسبی بین افراد نیست. و نه در آنجا پیدایش و زنده شدن افراد، همراه با تولید و رابطه نسبی است؛ زیرا همه یکسان زنده می شوند؛ نسبتهای گذشته دنیا نیز در آن موقف نقشی ندارد، بلکه انسان در آن عالم از انساب خود گریزان است. «یَوْمَ یَفِرُّالْمَرْءُ مِنْ اَخیهِ وَ اُمِّهِ وَ اَبیهِ وَ صاحِبَتِهِ وَ بَنیهِ لِکُلِّ امْرِیءٍ مِنهُم یَوْمَئِذٍ شَاْنٌ یُغنیهِ» (عبس / ۳۷/۳۴). هر فردی در آن روز از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانش می گریزد، برای هر کدام از آنان در آن روز کار و شغل مخصوصی است که او را از توجه به دیگران باز می‌دارد.

حتی هر فردی حاضر است نزدیکان خود را فدای نجات خویشتن کند «یَوَدُّ الْمُجرِمُ لَوْیَفْتَدی مِنْ عَذابِ یَوْمِئِذٍ بِبَنیهِ وَ صاحِبَتِهِ وَ اَخیهِ وَ فَصیلَتِهِ الَّتی تُؤْویهِ وَ مَنْ فِی الارضِ جَمیعاً ثُمَّ یُنْجیهِ» (معارج / ۱۱ـ۱۷). یعنی هیچگونه پیوند نسبی یا قبیلگی و نژادی و میهنی و اقلیمی و دیگر قرار دادهای تاریخی یا جغرافیایی دنیا در آن روز تأثیری ندارد و از این رهگذر، قبیله که به لحاظ معاشرت با یکدیگر در دنیا به عنوان عشیره معروف است، به لحاظ گسیختگی از هم و

---

۱ و ۲ـ سورهٔ مزمل / آیهٔ ۲۰

جدایی از یکدیگر در آن روز، در آیه فوق فَصیله نامیده شده است و همچنین هیچ گونه مسائل اجتماعی در آن عالم نقشی ندارد. لذا هیچ دوستی حال دوست حمیم و گرم خود را نمی پرسد، **«وَ لاٰ یَسْئَلُ حَمیمٌ حَمیماً»** (معارج /۱۰).

پیوند سؤال و جواب بین دوستان دنیایی بریده خواهد بود بلکه آنها دشمنان یکدیگر می شوند زیرا در اثر دوستی کاذب در دنیا حق را فراموش کرده، و دوستان خویش و خرسندی خاطر آنها را بررضای خداوند ترجیح داده اند. **«اَلْاَخِلاّٰءُ یَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ»** (زخرف / ۶۷). و نیز پیوندهای اجتماعی و علل و اسباب دنیایی را در آنجا راه نیست و مجالی برای توسل جستن به اسباب عادی نخواهد بود. **«اِذْتَبَرَّءَ الَّذینَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذینَ اتَّبَعُوا وَ رَأَوُاالعَذابَ وَ تَقَطَّعَت بِهِمُ الاَسبابُ»** (بقره/ ۱۶۶). هنگامی که رؤسا از پیروان گمراه خود بیزاری جستند و عذاب را مشاهده کردند و همهٔ پیوندها و روابط بین آنان بریده شد، دیگر نه رؤسا می توانند پیروان خود را ابزار و وسیله ای برای وصول به آرمانهای کاذب قرار دهند و نه پیروان می توانند به یاری رؤسای خویش به اهداف خود نائل گردند.

باید توجه داشت که قانون علیت و معلولیت هرگز از بین نمی رود و در هیچ مورد چیزی بدون نظام عِلّی و معلولی یافت نمی شود و رابطهٔ بین سبب و مسبب آنچنان در بین موجودات جهان هستی مستحکم است که از بین رفتن آن مساوی است با زوال آفرینش و انهدام هر موجودی که هستی او عین ذاتش نیست، و مراد از بریدن اسباب و علل چنانکه اشاره شد همان سببهای دنیایی و تخیلی است که گمان می رفت در تحقق اشیا نقش واقعی دارند و در پیدایش چیزی تأثیر حقیقی دارند، همچنین در نظام آخرت هیچ گونه مبادلات اقتصادی یا بخششهای مالی و مانند آنها وجود ندارد. **«یَومٌ لاٰبَیْعٌ فیهِ وَلاٰ خُلَّةٌ»** (بقره /۲۵۴) در آن روز، نه داد و ستدی است و نه گذشتهای دوستانه. و نیز در آن عالم علوم و مانند آن عملکردی ندارند، یعنی نه حاجت به هندسهٔ مهندسان است و نه نیاز به طب پزشکان، زیرا نه جریان راهسازی و احداث ساختمان در آن روز مطرح است و نه جریان درمان بیماران و علاج مرضی در آن عالم موردی دارد، همچنین سایر دانشهایی که به منظور تأمین نظام اجتماعی در دنیا نقشی دارند، در آن روز بی رنگ و بی اثر می باشند. لذا رفته رفته این سلسله دانشها از یاد دانشمندان علوم تجربی زایل می شوند، ولی دانشهای متافزیکی و علوم توحید و وحی و نبوت و قیامت و سایر مسائل الهی که در دنیا فراهم شده است، همراه با روح انسانی از دنیا به آخرت منتقل شده، شکوفا می شود، زیرا در این مسائل هرچه به عنوان علم بود به عین می آید و هرچه در گوش بود به آغوش کشیده می شود ـ «از علم به عین آمد و از گوش به آغوش» ـ و این تحلیل عمیق دربارهٔ انواع علوم همان است که محی الدین عربی در رساله ای با عنوان «تواصوا بالحق» برای معاصرش امام رازی نوشت و او را به تحصیل علومی نظیر مبدأ و معاد تشویق کرد که نه تنها بعد از مرگ از بین نمی روند، بلکه شکوفاتر و مشهودتر می گردند، برخلاف دانشهای مادی

که پس از مرگ موضعی ندارند.

خلاصه آنکه: نظام فرهنگ مادی را، نظیر سایر نظامهای بیان شده راهی به قیامت نیست و همه این مطالب روشنگر آنست که نظام زندگی انسان در معاد فردی است نه اجتماعی و معنای زندگی فردی در قیامت این نیست که یك فرد تمام نیازمندیهای خود را شخصاً فراهم می کند، بلکه مراد آن است که هر انسانی مهمان ره آوردهای دنیایی خویشتن است وگرنه در آن روز مجالی برای فراهم نمودن چیزی نیست بلکه هر فردی رهین فرآورده ها و دست آوردهای خویش است، «کُلُّ أمریءٍ بِما کَسَبَ رَهینٌ» (طور / ۲۱) تنها گروهی که در گرو چیزی نیستند رادمردانی هستند که جزُیمن و برکت چیزی از آنها صادر نشده است. اینان به تعبیر قرآن کریم اصحاب یمین می باشند که رهینِ چیزی نخواهند بود، «کُلُّ نَفسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَةٌ اِلاّ اَصحابَ الیَمینِ» (مدثر / ۳۸) و آزادگان امروز در قیامت آزرده اند و افسار گسیختگان امروز هنگام معاد در بندند، و نیز نمونه‌هایی از نظام زندگی فردی را می توان در نحوهٔ مجازاتهای قیامت مشاهده کرد زیرا در آن روز گذشته از بهشت و آسایشهای آن، و دوزخ و رنجهای غمبار آن یك سلسله از نشاط و فروغها و کمالها وجود دارد* که عین وجود انسان مؤمن و وارسته است، همچنانکه یك رشته از عذابها و تاریکی ها هست که عین وجود انسان کافر و تبهکار می باشند. قرآن کریم دربارهٔ مؤمن چنین می گوید: «یَومَ تَرَی المُؤمنینَ وَالمُؤمِناتِ یَسْعی نُورُهُمْ بَیْنَ اَیْدیهِم» (حدید / ۱۲). روزی که می بینی مردان و زنان با ایمان را که نورشان پیشاپیش ایشان شتابان است.

بنابراین مؤمن در قیامت نورانی خواهد بود، و چون در آن عالم جز صراط مستقیم راه دیگری وجود ندارد، پس همان صراط مستقیم که به باریکی و تیزی معروف است برای اینان آنچنان پهن و نرم خواهد بود که شتابان بر آن می گذرند. «هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِم» (آل عمران / ۱۶۳). یعنی برای مؤمنان در قیامت درجاتی است ـ انفال آیه ۴ ـ همچنین خودشان نیز درجاتی خواهند داشت و انسان در آن مرحله عین کمالی است که فراهم کرده است. « فَاَمّا اِنْ کانَ مِنَ المُقَرَّ بینَ فَرَوحٌ وَرَیحانٌ وَجَنَّةُ نَعیمٍ » (واقعه / ۸۸ و ۸۹). یعنی گذشته از آنکه برای مقربان الهی راحت و روزی پاك تعبیه شده است خودشان هم از یك نظر دیگر عین روح و ریحان و بهشت دلنشین خواهند بود. و دربارهٔ کافر و تبهکار چنین می گوید: «فَاتَّقُوا النّارَ الّتی وَقُودُ هَا النّاسُ وَالْحِجارَةُ» (بقره / ۲۴). از آتشی بپرهیزید که آتش گیره آن مردم و سنگ است. «اِنَّ الّذینَ کَفَرُوا لَنْ تُغنِیَ عَنْهُمْ اَموالُهُم وَلاٰ اَوْلادُهُم مِنَ اللهِ شَیْئاً وَاوُلئكَ هُمْ وَقُودُ النّار» (آل عمران / ۱۰). کافران در قیامت از اموال و اولادشان طرفی نمی بندند و آنها آتش گیرهٔ جهنم هستند. «وَاَمَّا القاسِطُونَ فَکانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً» (جن ۱۶). ستمگران خود هیزم جهنم می باشند. یعنی گذشته از جهنم و عذاب موجود، شخص کافر، نیز به همراه خود عذاب حمل می کند و خود نیز پیکرهٔ عذاب و عذاب تجسم یافته است. همچنین گذشته از بهشت موعود، شخص مؤمن نیز به همراه خویش رحمت و نعمت حمل می نماید،

به طوری که خود نعمت ممثّل خواهد بود و متن اعمال انسان در قیامت ظاهر و متمثل می شود. «یَومَ تَجِدُ کُلُّ نَفسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و ما عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّلَوْ أنَّ بَیْنَها وَبَینَهُ أمَداً بَعیداً» (آل عمران / ۳۰). روزی که هر انسانی متن عمل خویش را که خیر باشد حاضر می یابد و هر کردار بدی را که انجام داده است، دوست دارد که بین او و عین عمل بد او فاصله دوری باشد. «کَذلِکَ یُریهِمُ اللهُ اَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَیهِمْ» (بقره / ۱۶۷). این چنین خداوند اعمال آنها را ـ که حسرت آنهاست ـ به ایشان نشان می دهد. «وَلاتُجزَونَ إلاّ ماکُنتُم تَعمَلُونَ» (یس / ۵۴). مجازات نمی شوید مگر همان که انجام دادید، یعنی جزای شما خود عمل شماست.

خلاصه آنکه غیر از عذاب و نعمت قیامت که بنابر وعده و وعید الهی، موجود و آماده است؛ متن عمل نیز در معاد مشهود و به صورت عذاب یا نعمت متمثل خواهد بود و هرگز از انسان جدا نمی شود. همهٔ مطالب یاد شده نشانهٔ آن است که نظام زندگی در قیامت فردی است نه اجتماعی و هر فردی در گرو کارهای خویشتن است و انتقامی که در آن روز از تبهکاران گرفته می شود به منظور تشفّی و آرامش دل آزرده نیست، آن طور که در انتقام‌های فردی در دنیا به عمل می آید و نیز نظیر انتقامی که محاکم از مجرمین می گیرند نیست، زیرا هدف مهم آن برقراری نظم و امنیت اجتماعی است ولی در قیامت مجالی برای این قبیل هدفها وجود ندارد و اگر نظیری برای انتقام قیامت بتوان بیان کرد شبیه انتقام گرفتن طبیب است از بیماری که از دستور طبی وی سرپیچی می کند. یعنی در واقع متن همان عملِ خلافِ دستور است که، مایه رنجوری مریض و سرانجام موجب هلاکت او می شود. گرچه فرق دقیقی میان انتقام طبیب از بیمار و میان انتقام از مجرمین در قیامت هست، لیکن برای تقریب به ذهن همین اندازه کافی است.